IGNACIO DE LOYOLA EN LA GRAN CRISIS DEL SIGLO XVI

Congreso Internacional de Historia
Madrid, 19-21 nov. de 1991

QUINTIN ALDEA (Ed.)

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

MENSAJERO · SAL TERRAE

IGNACIO DE LOYOLA
EN LA GRAN CRISIS DEL SIGLO XVI

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

QUINTIN ALDEA (Ed.)

IGNACIO DE LOYOLA EN LA GRAN CRISIS DEL SIGLO XVI

Congreso Internacional de Historia
Madrid, 19-21 noviembre de 1991

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

Mensajero Sal Terrae

CREATIVE COMMONS

© Ediciones Mensajero - Sancho de Azpeitia, 2 - 48014 BILBAO
Apartado 73 - 48080 BILBAO
I.S.B.N.: 84-271-1839-2
© Editorial Sal Terrae - Polígono de Raos. Parcela 14-I - 39600
MALIAÑO (Cantabria)
Apartado 77 - 39080 SANTANDER
I.S.B.N.: 84-293-1096-7
Depósito Legal: BI-793-93
Fotocomposición: DIDOT, S.A. - Nervión, 3, 6.° - 48001 BILBAO
Printed in Spain

Impreso por GRAFO, S.A. - Avda. de Cervantes, 59 (DENAC) - BASAURI (Vizcaya)

INDICE GENERAL

PRESENTACION DE LAS ACTAS, *por Quintín Aldea* 11

BIENVENIDA A LOS CONGRESISTAS, *por Quintín Aldea* 15

ALOCUCION A LOS CONGRESISTAS, *por José María Alvarez del Manzano* 19

DISCURSO INAUGURAL, *por Gustavo Villapalos,* Rector Magnífico de la Universidad Complutense 23

Primera Sesión

LENGUA, CORRIENTES ESPIRITUALES Y BIOGRAFIA

SOBRE EL ESPAÑOL DE SAN IGNACIO, *por Manuel Alvar* 25

COMPRENDRE IGNACE DE LOYOLA PARSONEPOQUEOU IGNACE DE LOYOLA DANS SON TEMPS, *por Jean Delumeau* 49

IGNACIO DE LOYOLA, ESCRITOR, *por Ignacio Iglesias* 55

LA CORRESPONDANCE DE SAINT IGNACE: UN MOYEN PRIVILIGIÉ D'ENTRER DANS SON HUMANISME, *por Dominique Bertrand* .. 59

LA RETORICA DIVINA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES, *por Georg Eickhoff* 69

BIOGRAFIA IGNACIANA. TRES FASES DE SU DESARROLLO, *por Quintín Aldea* 79

Segunda Sesión

EL MARCO HISTORICO DE IÑIGO LOPEZ DE LOYOLA Y SU EDUCACION CORTESANA

EL MARCO HISTORICO DE IÑIGO LOPEZ DE LOYOLA Y SU EDUCACION CORTESANA, *por Luis Suárez Fernández* 103

IÑIGO LOPEZ DE LOYOLA Y EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA, *por J. Charles Verlinden* 111

LAS INSTITUCIONES CONTEMPORANEAS E IGNACIO DE LOYOLA, *por José Manuel Pérez Prendes* 115

NUEVAS APORTACIONES HISTORICAS ACERCA DE LA JUVENTUD Y LA FAMILIA DE SAN IGNACIO DE LOYOLA, *por Luis Fernández Martín* 119

ECOS DE UNA EDUCACION CABALLERESCA, *por Miguel Angel Ladero Quesada* 143

Tercera Sesión

LAS GENERACIONES EN LA EPOCA DE IGNACIO DE LOYOLA

LAS GENERACIONES EN LA EPOCA DE SAN IGNACIO DE LOYOLA. EL MUNDO DE 1491, *por Julián Marías* 151

IGNATIUS, LUTHER UND KARL V, *por Volker Press* 159

RINASCIMENTO E CRISI DELLA PAROLA, *por Romeo de Maio* 165

IGNACIO DE LOYOLA Y LA LIBERTAD, *por Rogelio García Mateo* . 173

Çuarta Sesión

ANTROPOLOGIA Y PERSONALIDAD DE IGNACIO DE LOYOLA

LA PERSONALIDAD DE IGNACIO DE LOYOLA, *por Pedro Laín Entralgo* 191

IGNACIO DE LOYOLA ¿MEDIEVAL O RENACENTISTA?, por *Miguel Batllori* 201

SAN IGNACIO Y EL ESPIRITU DE LAS EPOCAS, *por José Luis Pinillos* 205

ZUR PSYCHOGRAPHIE DES HEILIGEN IGNATIUS VON LOYOLA, *por Kurt Heinrich und Christiane Walter* 211

EJERCICIOS CORPORALES Y EJERCICIOS ESPIRITUALES, *por Diego Gracia Guillén* 227

Quinta Sesión

IGNACIO DE LOYOLA EN TIEMPO DE LAS REFORMAS

IGNACIO DE LOYOLA, REFORMADOR, *por José Ignacio Tellechea Idígoras* 239

IGNACIO DE LOYOLA EN EL NORTE DE EUROPA, *por Joaquín Pérez Villanueva* 255

IGNACIO DI LOYOLA E LA DONNA, *por Romeo de Maio* 283

LA REFORMA CATOLICA Y EL ARTE SACRO DE LOS JESUITAS, *por Alfonso Rodríguez G. de Ceballos* 287

JUAN DE VALDES TRA ALUMBRADOS E "SPIRITUALI". NOTE SUL VALDESIANESIMO IN ITALIA, *por Massimo Firpo* 293

IGNACIO DE LOYOLA Y SU OBRA A LA LUZ DE LAS MAS RECIENTES TENDENCIAS HISTORIOGRAFICAS, *por Agostino Borromeo* 321

Sexta Sesión

LA UNIVERSIDAD DEL TIEMPO DE IGNACIO DE LOYOLA Y LA DE HOY

Mesa Redonda: LA UNIVERSIDAD DEL TIEMPO DE IGNACIO DE LOYOLA Y LA DE HOY. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA, *por Quintín Aldea* 335

UNIVERSIDAD Y EMPRESA, *por Mario Conde* 345

LA UNIVERSIDAD ANTES Y AHORA, *por Paul Mikat* 349

LA MISION DE LA UNIVERSIDAD EN LA FORMACION Y EL DESARROLLO CULTURALES: LA DIVERSIDAD DENTRO DE LA UNIVERSALIDAD, *por Theodor Berchem* 353

IDEA DE LA UNIVERSIDAD: LA DEL S. XVI Y LA DE HOY, por *Bartolomé Escandell* 363

IDEA DE LA UNIVERSIDAD, *por Alfredo Tiemblo* 369

APÉNDICE

PROGRAMA DEL CONGRESO 371

PRESENTACION

La biografía de San Ignacio, como la de cualquier otro personaje, se ha ido renovando incesantemente según la óptica de cada tiempo. El pasado se está siempre cuestionando desde el presente. Por eso también es verdad, desde este punto de vista, aquello de que toda historia es historia contemporánea.

Por otra parte, «la persona es, a la vez, siempre vida individual y vida colectiva. Cada uno de nosotros está hecho en la mayor porción de sí mismo, de la colectividad en que ha nacido y en que pervive; está informado por ella». «De ahí que toda vida pueda formularse como una ecuación precisa entre nuestra persona y nuestro tiempo»[1].

He aquí dos criterios básicos que deben presidir todo el proceso biográfico: la nueva óptica de cada biógrafo y la radicación del biografiado en su mundo propio. De los dos extremos salta la chispa de la renovación constante de la biografía.

Al hombre le gusta reactualizar su visión de la historia y de los personajes que han entrado en ese gran teatro del mundo. La diversa perspectiva del espectador, a medida que corre el tren de la historia, hace que vaya cambiando el perfil de esas figuras que, a pesar de estar ya fenecidas, nunca adquieren una forma definitiva de existencia histórica.

Y, además del cambio de óptica que perpetúa nuestra renovada visión de la historia, existe ese otro factor de cambio y de enriquecimiento que es la inserción de toda vida humana en un medio social más amplio y más complejo: su mundo.

Ese medio, o mejor dicho ese mundo, ese todo del que se nutre en permanente ósmosis, es inmanente a cada una de las partes, a cada uno de nosotros, de la misma manera que cada una de las partes —el yo de cada uno— son inmanentes al conjunto. «La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que tangentean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía. Así como la mía, aquellas». «Es decir, que mi vida pasa a ser un trozo de un todo más real que ella si la toma aislada, como suele hacer el psicólogo»[2].

La razón de esa inmanencia recíproca o de esa participación mutua de la unidad en la pluralidad —de mi yo en el mundo— y de la pluralidad

---

[1] José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo IX, Madrid 1965, pág. 650.
[2] Idem, tomo IV, pág. 539.

en la unidad —del mundo en mi yo—, como dice el sociólogo Gurvitch, explica la posibilidad de poder avanzar más y más en el conocimiento de un personaje histórico, en el conocimiento de Ignacio de Loyola, penetrando más en el conocimiento de su mundo, de esa totalidad de que forma parte.

Esta es la razón de dedicarle un nuevo Congreso al fundador de la Compañía de Jesús.

La idea de organizarlo partió del Rector Magnífico de la Universidad Complutense, quien, como él mismo explica en su discurso inaugural, pensó que la única Universidad española —la Complutense o sea la antigua de Alcalá trasladada a Madrid en el siglo XIX—, en donde había cursado Iñigo López de Loyola el primer año y medio de estudios universitarios, no podía dejar pasar las fechas centenarias de su nacimiento sin rendirle un digno homenaje. Al fin y al cabo Ignacio de Loyola es sin discusión la figura internacionalmente más conocida de cuantas han salido de las aulas de esta Alma Mater. Y en virtud de esa idea se tomó la decisión de celebrarlo, como en efecto se hizo, del 19 al 21 de noviembre de 1991, cerrando así prácticamente todas las celebraciones del año ignaciano.

El Congreso se intituló *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI* por una razón muy sencilla. La gran crisis del siglo XVI es el comienzo de la Modernidad o, dicho de otra manera, el final de la Edad Media. Dice Ortega que «el llamado Renacimiento representa una gran crisis histórica»[3], un cambio de mundo de proporciones tan radicales que el hombre se queda sin las convicciones tradicionales que tenía y no sabe aún qué hacer ante el futuro, ante el nuevo mundo que comienza a surgir tímidamente por el horizonte. Y ese cambio trae además dentro de la Cristiandad tales modificaciones, tales transformaciones en la estructura general de la vida que se altera todo el mapa religioso de Europa.

Pues bien, a esa gran crisis nos referimos en nuestro Congreso, puesto que con ella se vio Ignacio de Loyola forzado a enfrentarse. ¿Cómo le afectó esa crisis a Ignacio de Loyola? ¿Cómo fue su perfil humano? ¿Fue un hombre medieval, renacentista, moderno? ¿O una mezcla de todo? ¿Qué aportó él a la Modernidad como hombre y como fundador de la Compañía de Jesús?

He aquí algunas de las cuestiones que se plantearon en el Congreso. A ellas se trató de responder en las seis sesiones en que se desarrolló.

La lengua de Ignacio fue el primer tema. Nuestro protagonista no sólo es un hombre de acción. Es también un escritor espiritual. Tiene pocas obras: *Los Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones* y un abun-

---

[3] José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo:* Obras Completas, tomo V, Madrid 1961, pág. 69; Quintín Aldea, *Límites y valoración del tránsito de la Edad Media a la Moderna:* Cuadernos de Historia 1 (1967) 1-36.

dante epistolario. Pero algunas de ellas han tenido la fortuna de alcanzar miles de ediciones y en las más diversas lenguas. En este sentido es un escritor de enorme y perenne difusión, cosa que no sucede a otros grandes escritores.

El lenguaje, ya lo sabemos, es un uso colectivo, es un hecho social, es una función social de la sociedad que presiona insensiblemente sobre cada uno de nosotros y nos obliga a vaciar nuestros pensamientos en esos troqueles prefabricados que son las palabras. «Al hablar somos, en efecto, humildes rehenes del pasado». Pero, a la vez, hay en la lengua de cada uno una peculiar manera de expresarse que lo diferencia de los demás como una cara de otra cara. Descubrir esa peculiaridad, ese estilo literario de cada hombre, el de Ignacio de Loyola —el estilo es el hombre— es un tema de extraordinario interés biográfico.

Como lo es también buscar los retos a que Ignacio tuvo que responder en el complejo drama de su vida: su educación cortesana, su espíritu caballeresco, su actitud frente a la gran construcción político-eclesiástica de la Cristiandad hecha pedazos en su tiempo, sus ideales y planes de Reforma, su integración generacional. ¿Cómo era ese hombre que se llamó Ignacio de Loyola? ¿Fue un genio, como se ha dicho? Ilustres profesores proyectan aquí nueva luz sobre el enigma de su personalidad.

Decía Gregorio Marañón que «la creación del genio se diferencia de la de los hombres vulgares en que lo creado por él es algo inesperado y sorprendente»[4]. Algo inesperado y sorprendente fue la creación de Ignacio de Loyola con los *Ejercicios Espirituales*. Inesperada y sorprendente fue la creación de la Compañía de Jesús en un tiempo en que tuvo que luchar obstinadamente contra la enorme presión social que se ejercía sobre ella para asimilarla y someterla a las formas de vida religiosa ya establecidas. No encajaba esa creación dentro de las estructuras de aquel contexto sociológico, a las que superaba por su carácter innovador e inesperado. Y sorprendía a la opinión pública con el género nuevo de vida de aquellos clérigos reformados que se evadían de la rutina y de la normalidad de la vida común de entonces. Pues bien, si por las obras se conoce al hombre...

Hemos completado los temas del Congreso con algunas de las ponencias que se tuvieron en El Escorial en el curso de verano de 1991 de la Universidad Complutense, organizado por el Prof. Luis Miguel Enciso, sobre el tema *Loyola y Lutero*. Con ello se suman convergencias a beneficio de un mejor conocimiento de la figura universal de Ignacio de Loyola bajo el patrocinio de la Universidad Complutense.

Quintín Aldea
Comisario del Congreso

---

[4] GREGORIO MARAÑÓN, *El Greco y Toledo: Obras Completas*, tomo VII, Espasa-Calpe, Madrid 1971, pág. 421.

BIENVENIDA A LOS CONGRESISTAS

Me cabe el honor de dar la bienvenida a los Congresistas que asisten a este homenaje en honor de un antiguo alumno de esta Universidad Complutense.

Muy especialmente quisiera saludar a los que toman parte activa en las ponencias, en las discusiones, en la Mesa Redonda y en la coordinación de las discusiones. Todos ellos son personas de la máxima autoridad en sus respectivos campos y sus intervenciones serán de extraordinario interés para todos nosotros.

Quiero dar una bienvenida muy especial a nuestro querido Alcalde de Madrid, quien, a pesar de tener que marchar inmediatamente para asistir a un acto oficial en el Palacio Real con sus Majestades los Reyes de España, ha tenido la gentileza —que apreciamos en todo su valor— de venir a acompañarnos en la inauguración y dirigirnos unas palabras.

Naturalmente quiero saludar muy atentamente a las representaciones diplomáticas, al Nuncio de S.S. en España, a los Embajadores de Alemania, Bélgica, Francia y de Estados Unidos, de cuyas naciones van a intervenir ilustres profesores en nuestro Congreso. Un saludo para la antigua Real Congregación de San Ignacio de la Villa y Corte, que reúne aquí a los vascos de Madrid y que, como buenos vascos, han querido aprovechar la ocasión para honrar a su patrono.

A todos ellos nuestra más cordial bienvenida. Me van a permitir Uds. que no mencione individualmente los nombres de cada uno de los ponentes y expertos españoles, porque, al ser tan conocidos en España, sería una ingenuidad mía tratar de presentarlos.

Sólo quisiera hacer una excepción con los participantes extranjeros, aquí menos conocidos, que han tenido que vencer muchos obstáculos por razón de la distancia para encontrarse hoy con nosotros.

1.—Y, en primer lugar, siguiendo por orden alfabético, me toca mencionar primero al Profesor Agostino Borromeo, de la famosa y entrañable familia de los Borromeo —entre los que figura San Carlos Borromeo, contemporáneo de Ignacio de Loyola—. Todos ellos en los siglos XVI y XVII figuraban en puestos distinguidos de la Monarquía de los Austrias.

Agostino Borromeo en particular tiene el singular carisma de ser amigo de todos los españoles que han pasado por Roma. Y hoy podemos decir con más razón que nunca que hasta la mitad de su corazón es español por la sencilla razón de que Beatriz, su mujer, es española.

2.—Al Profesor Theo Berchem que es uno de los pocos ilustres hispanistas que aún quedan en Alemania, donde han florecido tantos en tiempos pasados. Desde su cargo de Presidente del Servicio de Intercambio Académico de Alemania, ha beneficiado y sigue beneficiando a muchos Profesores y Doctores de España que acuden anualmente a la República Federal de Alemania. Un saludo para él y para su esposa.

3.—Al Prof. Dominique Bertrand, Director de Sources Chretiennes, de Lyon, que ha sometido la correspondencia de San Ignacio (unas 7.000 cartas) a un proceso de informatización tal, que abre nuevos horizontes en el conocimiento del fundador de la Compañía de Jesús.

4.—Al Prof. Jean Delumeau, a quien tengo el gusto de conocer desde hace muchos años, y es hoy día, sin disputa, el mejor especialista en Europa de la Historia de la Espiritualidad del siglo XVI.

5.—Al prof. Kurt Heinrich, una de las figuras más sobresalientes en Alemania de Psiquiatría que visita con su esposa por primera vez Madrid. Le deseamos una feliz estancia y que quede con gusto de volver.

6.—Al prof. Romeo de Maio, primer especialista en Miguel Angel y en los grandes problemas históricos del siglo XVI. Ha heredado, como Uds. mismos podrán comprobar, todo el genio chispeante de Miguel Angel y la diafanidad espiritual del cielo de Nápoles.

7.—Al Prof. Paul Mikat, ex Ministro de Educación y Cultura de Renania-Westfalia, fundador de cuatro Universidades muy prósperas, Presidente actualmente de la Comisión Alemana de Energía —problema de extraordinaria gravedad en la economía alemana, sobre todo por el empleo del carbón; Presidente, por fin, de la Sociedad Görres, que reúne en su seno a cerca de 4.000 profesores universitarios e investigadores.

Es Doctor Honoris Causa por esta Universidad Complutense y también por la de Braga, amigo sincero de España, como lo ha demostrado por su decidido apoyo al Instituto Germano Español de la Sociedad Görres en Madrid.

8.—Al Prsidente de la prestigiosa Universidad de Georgetown (Washington) Prof. L. O'Donovan, que nos trae la visión norteamericana de las 27 Universidades que la Compañía de Jesús tiene en su país.

9.—Al Prof. Joseph Pérez, antiguo Rector de la Universidad de Burdeos, lo incluyo entre los huéspedes extranjeros más por razones burocráticas que reales, porque, siendo Director de la Casa de Velázquez, ese magnífico Centro de Investigación de Francia, es vecino entrañable de Madrid.

Es conocedor, como pocos, de la España del siglo XVI, no sólo por las espléndidas obras que ha publicado sobre su primera mitad (Reyes Católicos y las Comunidades), sino también de la segunda, particularmente por los trabajos de extraordinaria finura y penetración que ha dedicado a Fray Luis de León.

10.—Al Prof. Volker Press, de la Universidad de Tübingen, que ha tenido la gentileza de acudir a nuestra llamada, y es uno de los pocos

buenos historiadores sobre Carlos V que aún quedan en Alemania y dirige en la actualidad una gran historia sobre los siglos XVI y XVII.

11.—Y, por fin, el último alfabéticamente, pero el primero por razón cronológica, al Prof. Charles Verlinden, que tiene méritos indiscutibles, reconocidos en todo el mundo, y en concreto por la Real Academia de Bélgica, por la Real Academia de la Historia de España, por la Academia dei Lincei de Roma y por otras instituciones académicas.

A todos ellos, a todos los participantes, al Orfeón de Castilla y a su excelente Director, Don Marcos Vega y, por fin, a todo el equipo de la Secretaría del Congreso que con gran dedicación y entusiasmo han hecho lo imposible por la celebración de este Congreso, muchas gracias y nuestra cordial bienvenida.

Quintín Aldea
Profesor de Investigación del CSIC
Centro de Estudios Históricos. Madrid

ALOCUCION A LOS CONGRESISTAS

Me hubiera gustado asistir a este acto como congresista y participar con todo entusiasmo en los estudios que aquí se van a llevar a cabo durante estos días. He venido, sin embargo, también gustosamente en mi condición de Alcalde de Madrid, a dar la bienvenida a tantas personalidades que van a participar en este Congreso y a alentar esta brillante iniciativa que se desarrolla en las puertas de la inauguración de la capitalidad europea de la cultura. Conmemoraciones como ésta constituyen una buena siembra, no ya sólo con vistas a lo que va a representar el año venidero, sino también para que sirva de ejemplo y recordatorio a las gentes de nuestro tiempo y del futuro.

El olvido o arrinconamiento de valores fundamentales para el hombre en determinadas épocas de la historia siempre ha dado paso a otro tiempo más esperanzador. A los tiempos de crisis sucede un período de resurgimiento en el que las relaciones de convivencia entre los hombres responden a las expectativas en las que Dios debió pensar cuando proyectó la creación. Hombres, como Ignacio de Loyola, que vienen al mundo cuando a la Providencia se le ocurre, pueden dar un vuelco al devenir histórico.

No hace muchos días celebrábamos, también en la Universidad Complutense, alma mater de los saberes de la ciudad, el IV Centenario del fallecimiento del insigne Fray Luis de León. Reunir en un siglo hechos y personajes como los que ha producido el siglo XVI en nuestro país —Ignacio de Loyola, Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Juan de Avila, Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, Francisco Javier, Francisco de Borja y otros— no parece sino designio de Dios con una finalidad también divina. Malos tiempos debían correr cuando precisaron el empuje de estos personajes para dar un vuelco al curso de los acontecimientos y a los comportamientos humanos.

Ignacio de Loyola es un ejemplo del espíritu de la época. Entregado en su juventud a los riesgos y aventuras de la vida militar y a la ávida lectura de los libros de caballería, entonces tan de moda, el azar —una grave herida en la defensa de Pamplona— hace caer en sus manos algunos libros religiosos, como la Imitación de Cristo, de Tomás de Kempis, la Flos Santorum, basado en la Leyenda Aurea de Jacobo de Vorágine, y la vida de Cristo de Ludolfo de Sajonia. Estas obras, en los tiempos en que tomaba cuerpo la Reforma, provocaron una gran revolución en los modos de vida del inquieto Iñigo y tomó una determinación: la de dedicar

su esfuerzo y belicosidad a poner orden en la religión cristiana, que estaba bien necesitada de ello.

La situación en el seno de la Iglesia era turbulenta. Se pregunta el teólogo Hans Küng, nombrado por Juan XXIII Consejero Oficial del Concilio Vaticano II, en su libro *Una teología para el nuevo milenio,* «si el programa de Erasmo hubiera sido aceptado a tiempo por el Papa León X Medici y los obispos ¿no habría podido impedir la división de la Iglesia?». La pregunta de Küng forzosamente ha de quedarse en el aire.

Cuando Lutero contrapone el Evangelio a la tradición eclesiástica en su escrito *Contra Enrique VIII de Inglaterra* en 1522, ha llegado el fin del período mundano de Ignacio de Loyola. El movimiento reformista es ya un hecho. Erasmo había formulado filosóficamente los principios de la Reforma, pero había prestado oídos sordos al requerimiento de Lutero, en 28 de marzo de 1519, para que se pronunciase públicamente en favor del movimiento reformista.

Esos años, por tanto, que fueron escenario de una profunda crisis en la Iglesia, coinciden con los estertores de la vida disoluta de Ignacio y posiblemente con esa dificultad de la Iglesia para reencontrar su verdadera identidad fueron los que movieron el espíritu aventurero y emprendedor del que sería llamado a la santidad para tomar conciencia de que Dios le estaba necesitando. Debía responder a la llamada y dar sentido a su vida. Una visión —o reflexión— a orillas del río Cardoner contribuyó a abrirle un camino de esperanza y de lucha en la propagación de la fe y de las ideas que ésta lleva consigo. Estas siguen vivas hoy porque su vigencia no es temporal. Las ideas de libertad y servicio a los demás perduran hoy entre los muchos seguidores de Ignacio de Loyola, que recibieron de éste una gran herencia: los Ejercicios Espirituales y la Compañía de Jesús.

Ignacio había ido tomando notas, desde su conversión en Loyola, al lado de la villa guipuzcoana de Azpeitia, de cuanto pasaba por su alma. Durante su peregrinación a Jerusalén amplía sus apuntes y, a la vuelta, en Barcelona y Alcalá de Henares, empieza a utilizarlos en las personas que trata. Si a él le habían hecho bien, podría ayudar a los demás. Esa es la gran lección del santo, el continuo servicio al resto de hombres. Los Ejercicios Espirituales están pensados para ayudar a las personas a liberarse de las inclinaciones mal orientadas y, una vez libre de ellas, buscar y hallar la voluntad de Dios sobre cada uno.

No fueron fáciles los comienzos del otro gran legado, la Compañía de Jesús. Había tenido enemigos en Roma para su puesta en marcha. Pero ni su fundador, Ignacio de Loyola, ni sus entusiastas compañeros, Pedro Fabro, Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás Bobadilla y el portugués Alfonso Rodríguez se arredraron.

De ahí que la Compañía naciese fuerte y con vocación de vencer las dificultades. Siempre las ha tenido con los príncipes de la Iglesia y

con los reyes y jefes de Estado que han gobernado las naciones. A veces se ha pensado desde el poder que la Compañía de Jesús ejercía demasiada influencia en cuestiones temporales. Yo creo, simplemente, que la Compañía siempre ha sido fiel a su compromiso con las ideas de Ignacio de Loyola: su apuesta por la libertad y el servicio a los demás, especialmente a los más desfavorecidos. Y allá donde la Compañía llega —y lo hace a todo el mundo— da testimonio de su misión.

Hoy —y siempre— tiene una gran relevancia la labor educadora de la Compañía de Jesús en esa tarea a la que yo vivo entregado desde mi actuación política: lograr el desarrollo integral del hombre. Es hermoso liberar al hombre de la ignorancia para que realmente se sienta libre y capaz de optar entre todas las alternativas que se presentan en su vida. Y la Compañía de Jesús lo viene haciendo tocando el techo en todos los saberes, adaptándose a las nuevas técnicas de enseñanza y estando en contacto con la marcha de los tiempos.

Quienes venimos denunciando la pérdida de valores de nuestra sociedad, sabemos que en la Compañía de Jesús tenemos un firme baluarte para que la sociedad se fortalezca y un gran ariete para demoler las dificultades que encuentre a su paso.

La educación que proporciona la Compañía de Jesús es realista en cuanto desarrolla en los estudiantes la capacidad de conocer la realidad y de valorarla críticamente. Sólo así las personas son capaces de cambiar las estructuras injustas y buscar un mundo que posibilite el ejercicio de la libertad, unida a una mayor dignidad para todos.

Deseo —y no dudo que así será— que los resultados de este Congreso satisfagan el esfuerzo de sus organizadores. Creo que San Ignacio va a echar una mano para que así sea.

Y si bastantes de los que aquí estamos venimos denunciando la pérdida de valores y la crisis de la sociedad de nuestro tiempo ¿no podíamos pensar que ya es el momento —tal vez esté entre nosotros— de que surja un nuevo Ignacio, una nueva Teresa o un nuevo Francisco Javier que acabe con la oscuridad de la noche y sea la hora de vislumbrar un radiante amanecer?

José María Alvarez del Manzano
Alcalde de Madrid

DISCURSO INAUGURAL

Cerrado el V Centenario *oficial* del nacimiento de Ignacio de Loyola el 31 de julio, no quedaba por eso clausurado el V Centenario *histórico*, que perdura a lo largo de todo el año 1991.

Y esta Universidad Complutense no podía resignarse a darlo por concluido sin dedicarle este Congreso Internacional como homenaje al que fue durante año y medio alumno de esta Alma Mater.

Ignacio de Loyola, es sin duda, el personaje de más relieve mundial que ha salido de estas aulas complutenses.

Y en estos tiempos en que los valores universales cobran nuevo vigor, en que se abaten los muros y fronteras superando la visión provinciana de nuestra vida, en que aspiramos decididamente a metas más elevadas, comprendemos mejor la figura universal de Ignacio de Loyola que, siendo, a juicio de Don Miguel de Unamuno, uno de los hombres más representativos de su raza vasca, se educó en la Corte universalista de Castilla —la más avanzada de las Cortes de Europa—, luchó en Navarra por la defensa de la unidad nacional; se sintió en Cataluña como en su propia tierra por el cariño y la devoción que le expresaron los catalanes; estudió en la más cosmopolita Universidad del Mundo —la Sorbona de París— que luego tomaría él como modelo para sus Universidades (el *modus parisiensis*); fundó una Compañía de hombres selectos que llevasen por todas las partes del mundo la defensa y propagación de la fe; creó una nutrida red de Colegios que a los 50 años de su muerte monopolizaba prácticamente la educación de la juventud europea con la prorrogativa, hoy sólo soñada, de que los estudiantes de esos colegios se educaran con los mismos métodos, con los mismos textos y con la misma manera de pensar y de expresarse (aunque lo hicieran en lenguas diversas) —fenómeno de singular importancia en la formación de Europa.

Descartes, Calderón y miles de alumnos de sus colegios hablaban, al mismo tiempo, con los mismos esquemas de pensar y se comportaban con los mismos hábitos morales tanto en Viena, como en París, Bruselas, Madrid, México, Lima o en las Reducciones del Paraguay.

Este carácter pedagógico, formativo, profundamente renovador del hombre y de las formas culturales de la vida, es lo que a la Universidad Complutense le atrae más poderosamente por su carácter docente, dedicada a la forja de la juventud estudiosa —esta juventud que ha de conducir muy pronto a los destinos de nuestro próximo futuro.

Reflexionando Cervantes, como nosotros, sobre este fenómeno de tan singular interés, hacía poner en boca de Berganza —en el *Coloquio de los Perros*— estas palabras llenas de admiración y aprecio por la pedagogía de los jesuítas.

«Luego recibí gusto de ver el amor, el término, la solicitud y la industria con que aquellos benditos Padres y maestros enseñaban» a la juventud y la guiaban por el camino de la virtud y de las letras, ideal del hombre renacentista.

A lo que Cipión le contestaba confirmándole estas mismas impresiones por haber oído decir él «de esa bendita gente que para repúblicos del mundo no los hay tan prudentes en todo él, y para guiadores y adalides del cielo pocos les llegan».

Y en otro orden de cosas, las cinco mil ediciones del libro de los *Ejercicios Espirituales,* que ha revolucionado la vida espiritual del mundo cristiano desde entonces acá, es un testimonio evidente de ese magisterio universal que ha venido ejerciendo este vasco genial, que nació hace 500 años en el pintoresco valle del Urola, en la Casa Torre de los Loyola, en el corazón de ese entrañable tierra de donde han salido, a lo largo de su historia, tantos y tan prominentes hombres que han servido con tanto corazón y talento los más altos cargos de la Monarquía española.

Tan proverbial era esa participación de los vascos —entonces llamados vizcainos— en la Administración española, que se llegó a identificar al vasco con el alto funcionario del Estado, como nos lo recuerda aquel famoso cuarteto:

Es un caso peregrino
que raya en lo extraordinario
el que sin ser vizcaino
se llegue a ser secretario.

Ese vasco universal, Iñigo López de Loyola, —y desde su matriculación en la Universidad de París— Ignacio de Loyola, es honra sin igual de nuestra Universidad Complutense.

Por eso, en reconocimiento de sus extraordinarios méritos con toda la Humanidad, lo quiere hoy proclamar así nuestra Universidad con la celebración de este Congreso Internacional.

Repito mi más cordial bienvenida a todos los Congresistas.

Muchas gracias.

Gustavo Villapalos
Rector de la Universidad Complutense. Madrid

Sobre el español de San Ignacio

MANUEL ALVAR
Real Academia Española de la Lengua
State University of New York, Albany

No son muchos los textos que tenemos para conocer la lengua que hablaba San Ignacio y cómo la hablaba. Son escasos los documentos autógrafos, pues algunos de los que así se llaman no son sino copias transmitidas por sus discípulos o dictados recogidos de su boca y acaso retocados por el santo. Sabemos que el texto español de los *Ejercicios*, al que se llama autógrafo, fue copiado «con toda probabilidad por el portugués Bartolomé Ferrão»[1]; la *Autobiografía* fue referida por San Ignacio al P. Cámara[2] y, acaso, la parte española[3] fuera vista por el propio

[1] Murió en 1548; fue secretario de la Compañía entre 1545-1547, y en 1544, cuando regresó de París a Roma, San Ignacio le encargó la copia de la obra, a la que él mismo fue añadiendo enmiendas (más de treinta) por lo que se le da el nombre de *autógrafo* (vid. el prólogo a la edición Manual de las *Obras*, págs. 205-206). Citaré por la quinta (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1991) que tiene todos los estudios de los PP. Iparraguirre y Dalmases y se acrecienta con nueva información del P. Manuel Ruiz Jurado, S.J. Es de pesar para los estudios filológicos la modernización que se hace de los textos. Cuando me refiera a esta edición diré, simplemente, *Obras*. Sin embargo, los autógrafos *(Diario espiritual, Constituciones,* correspondencia) los citaré por *Monumenta Ignatiana* (entre paréntesis pondré el tomo, en número latinos; y la página, en arábigos). Los *Ejercicios* deberían haber representado el punto en que se encontraba la lengua de Ignacio. Cfr.: «En ese mismo tiempo, con la suficiencia de letras que habemos dicho que tenía Ignacio (que era solamente leer y escribir), escribió el libro que llamamos de los *Ejercicios espirituales,* sacado de las experiencias que alcanzó, y del cuidado y atenta consideración con que iba notando todas las cosas que por él pasaron». (RIVADENEIRA, p. 23 a).

[2] *Obras*, págs. 76-78 y 81-85. El Fundador refirió su vida al P. Cámara en agosto-septiembre de 1553, en marzo y septiembre-octubre de 1555 y, aunque el jesuíta portugués (*Obras*, p. 98) habla de la puntualidad con que fue transcribiendo lo que el Padre le decía, hemos de pensar que esto era en cuanto al contenido, la expresión no tenía (ni podía) por qué ser literal. Y aunque lo intentara, ¿podría conseguirlo?

[3] Hay una parte italiana que dictó el propio P. Cámara (*Obras*, p. 89).

narrador[4], por lo que no nos puede valer para un estudio como el que ahora intento. Nos quedan, pues, las *Constituciones* de la Compañía y el *Diario Espiritual*[5], algunas cartas, el voto para la elección de general en 1541, y apenas nada más. Estos son los materiales que se ofrecen a nuestro trabajo.

Sobre la lengua del Santo hay un estudio de Sabino Sola, S.I.[6] en el que, al analizarla, tiene que rechazar el vasquismo lingüístico de Ignacio e insistir en su formación castellana para poder valorar con buen criterio lo que sean el lenguaje y el estilo ignacianos. Es de este trabajo de donde tenemos que partir, pues nada fiable aportan las exageraciones de Múgica[7] y de Abad[8]. Creo que hay que desechar el vasquismo de San Ignacio y volver al castellanismo lingüístico[9]. En esto voy totalmente de acuerdo con Sola; en otras cosas creo que hay que matizar y rectificar[10].

Que San Ignacio supiera castellano desde niño parece incontrovertible: para unos fue a Arévalo a los cinco o seis años; para otros, a los trece o catorce. Aun aceptando la fecha más tardía, pasó en Castilla casi quince años de su vida. No puedo creer que un muchacho de ilustre familia, como lo era Ignacio, fuera a Arévalo sabiendo mal castellano, ni creo tampoco que los nueve años que pasa con Velázquez (1506?-1517) y los otros cuatro (diciembre de 1517-mayo de 1521) con el duque de Nájera y Virrey de Navarra, no le sirvieran para perfeccionar, si lo hubiera necesitado, su castellano. Tenemos aquí unos informes que me van a servir más adelante, pero que es necesario tener en cuenta:

1. Vive en Arévalo largo tiempo en una corte de Castilla la Vieja.

---

[4] *Obras*, p. 85.

[5] Sin duda se refiere a él Rivadeneira (p. 47b), cuando habla de «un cuaderno escripto de su mano, en el cual, al tiempo que hacía las *Constituciones*, escrebía Ignacio día por día los gustos y afectos espirituales que sentía su ánima en la oración y misa, dice en uno dellos que había sentido tal afecto como cuando el Padre eterno le puso con su Hijo».

[6] *En torno al castellano de San Ignacio*, «Razón y Fe», 153 (1956), 243-274. Un rasgo en el que se entremezclan filosofía, teología y lingüística fue estudiado por Francisco Maldonado [1940], en *Lo fictivo y antifictivo en la obra de San Ignacio*, Granada 1954.

[7] *Reminiscencias de la lengua vasca en el Diario de San Ignacio*: «Revista Internacional de Estudios Vascos», 27 (1936) 53 ss.

[8] El trabajo de este jesuíta se publicó el mismo año que el de Sola que, naturalmente, no lo pudo tener en cuenta. Vid. P. CAMILO ABAD, introducción y notas al *Diario Espiritual*, Comillas, Universidad Pontificia, 1956.

[9] Cfr. PEDRO DE LETURIA, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola* (3.ª edic.), Barcelona 1949. En este momento es oportuno citar un largo y documentado estudio del P. Gabriel María Verd, *De Iñigo a Ignacio. El cambio de nombre en San Ignacio de Loyola:* Archivum Historicum Societatis Iesu, 60 (1991) 113-160. El «cambio» no tiene que ver con la lengua utilizada.

[10] HUGO RAHNER, S.J., *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i.B. 1964, parte de las palabras significativas del Fundador y son expresadas en español. Desde el *He aquí a nuestro Padre teólogo* hasta la acepción de *asiento* (del espíritu), el *sentimiento* (de la armonía de la revelación), la *libertad* (don inefable de Dios), la trascendencia de *hacia arriba*, etc., buena parte de la obra está basada en palabras españolas del Santo, según acabo de anotar.

2. Sirve como gentilhombre a don Antonio Manrique de Lara, duque de Nájera.

3. El 20 de mayo de 1521 es herido en el castillo de Pamplona y ahí se acaban sus vinculaciones con los nobles castellanos.

Resulta, pues, que Ignacio tenía treinta años cuando abandona sus estancias castellanas. Si su latín, si su italiano, tarde y mal aprendidos se incrustan en sus escritos, ¿qué no le condicionaría un castellano vivido con gentes de Castilla y en una edad en que la asimilación lingüística es mucho más fácil? Pienso qué no haría un muchacho de quince años para no ser extraño entre otros mozos de su edad. Y eso en el caso de que su castellano no fuera perfectamente correcto. Más aún, vivió en Arévalo, donde sus peculiaridades idiomáticas poco chocarían, pues los rasgos más característicos de la lengua de la época (pérdida de *f-* inicial, igualaciones de *b* y *v*, reducción del sistema de las sibilantes)[11] era tan suyos como de los castellanos viejos, y aún añadiré nuevos testimonios del conservadurismo lingüístico del fundador.

En su lengua española

No tenemos testimonios de que Ignacio conociera otra cosa que la lengua de Castilla. Sabemos de su tardía instrucción, pues solo a los treinta y tres años empezó a estudiar latín[12], pero, sin embargo, en su castellano se encontraría cómodo, pues no es de creer que de otro modo se hubiera decidido a copiar no pocas páginas en esta lengua. Sabemos que, convaleciente de sus heridas en Pamplona (después de agosto de 1521) e iniciado el camino de la santidad, conversando con sus familiares

> todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo cual hacía provecho a sus ánimas. Y gustando mucho de aquellos libros, le vino al pensamiento de sacar algunas cosas en breve más esenciales de la vida de Cristo y de los Santos; y así se pone a escribir un libro con mucha diligencia —porque ya comenzaba a levantarse un poco por casa—: las palabras de Cristo, de tinta colorada; las de Nuestra Señora, de tinta azul; y el papel era bruñido y rayado, y de buena letra, porque era muy buen escribano[13].

De los días en Montserrat y Manresa (1522), volvemos a tener unos testimonios semejantes que facilita el P. Rivadeneira: Ignacio estaba

---

[11] SOLA, p. 259.

[12] Lo cuenta el P. Rivadeneira en la *Vida de San Ignacio de Loyola* (BAAEE, t. 60). Para esta cuestión, vid. más adelante.

[13] *Autobiografía*, en *Obras*, p. 107. Rivadeneira recoge el motivo y habla de la «escogida letra (que era muy buen escribano)», p. 16 a. Resalta esto su moderno biógrafo PAUL VAN DYKE, *Ignatius Loyola. The Founder of the Jesuits*, New York-London 1927, págs. 330-340.

obsesionado por el misterio de la Santísima Trinidad, tanto que «comenzó a hacer un libro desta profunda materia, que tenía ochenta hojas, siendo hombre que no sabía más que leer y escrebir» (p. 21 a). Por poca que fuera su cultura, no era escasa: leía, naturalmente en castellano; y escribía con buena letra, naturalmente en castellano.

Creo que cada vez se nos va cuarteando más el vasquismo lingüístico del santo. Quedaba, por si fuera poco, su propia conciencia lingüística. Camino de Jerusalén (mitad de mayo-mitad de agosto de 1523), recaló en Venecia; nuestro peregrino fue a ver al duque Andrea Griti y «al hablarle y contole en su romance castellano la suma de su deseo». Nada extraño encuentra Rivadeneira en la lengua del Fundador; antes bien considera *suyo*, propio, aquel romance castellano que comprendía el dogo, pues concedió a Ignacio la nave que pedía y aún hizo que lo llevaran gratis hasta Chipre. Todavía hay otro pasaje en la *Vida* que nos afecta muy precisamente. Rivadeneira habla del momento solemne en que todos los padres vienen a Roma. Mediaba la cuaresma del año 1538 y se reunieron en la casa de Quirino Garzonio:

> Allí pasaron harta pobreza y necesidad, viviendo de lo que para cada día allegaban de limosna, mas presto comenzaron a dar noticia de sí, predicando por diversas iglesias: Ignacio, en su lengua española, en la Iglesia de Nuestra Señora de Monserrate; Fabro en San Lorenzo in Damaso, Lainez en San Salvador del Lauro, Salmerón en Santa Lucía, Claudio en San Luis, Simón en San Angel de la Pesquería, Bovadilla en San Celso (p. 48 b).

Los jesuítas sin duda predican en italiano. Sólo Ignacio lo hace *en su lengua española*, pues únicamente su sermón es apostillado. Vamos teniendo unos años, 1521, 1522, 1523, 1538, y el Fundador no abandona el instrumento lingüístico que le es familiar. En 1538 ya hacía tiempo que residía en Italia (desde diciembre de 1535), ha estudiado en Venecia (1536), se ordena en Roma (1537), pero predica en español. Creo que no tiene mucho sentido decir que no poseía con perfección la lengua: era el instrumento imprescindible para sus fines y el lunes de Pascua de 1536, Carlos V la ha convertido —ante el Papa y su corte— en lengua universal[15]. El *castellano* de Isabel la Católica se ha trocado en *español*, como el *romance castellano* de 1523 se ha convertido en la *lengua española* de 1538. Las precisiones de Rivadeneira han acertado con unas dianas a las que tal vez no habían apuntado, pero no dejan de tener un valor significativo. Y aquel hombre que ya cuenta cuarenta y siete años sigue teniendo por suya una lengua de la que es dueño por derecho propio.

---

[14] RIVADENEIRA, p. 26 b.

[15] Véase mi *Carlos V y la lengua española:* «Homenaje a Hans Flasche», edit. K.-H. Körner y G. Zimmermann, Stuttgart 1991, págs. 417-435.

Además, ese hombre tenía los registros del instrumento en el que se comunicaba, tanto en sus rasgos de humor como en sus comportamientos sociales. Se cuenta una anécdota en la que juegan el *pero* procedente de *pĭrum* y el *Pero* salido de *Petrus*. Un día, refiriéndose a Rivadeneira, dice «ya verán como este *Perico* al cabo da buenas peras[16]. En la *Autobiografía* se nos facilita otro informe valioso:

> El tenía por costumbre de hablar, a cualquier persona que fuese, por *vos* [...] Yendo así por estas calles, le pasó por la fantasía que sería bueno dejar aquella costumbre [...] y hablar por *señoría* al capitán y esto con algunos temores de tormentos que le podían dar, etc. Mas como conosció que era tentación: —Pues así es, dice, yo no le hablaré por señoría, ni le haré reverencia, ni le quitaré caperuza (*Obras*, p. 131)[17].

Hemos topado con el picajoso problema de los tratamientos, y el Santo eleva a condición moral lo que era una simple convención social, pero bien sabemos cómo podía mortificar y, si al leer las *Constituciones*[18] nos asombra la minuciosidad con que atiende a las convenciones sociales[19], no podemos por menos ahora que recordar alguna anécdota que se cuenta de Santa Teresa, y en ella también la vanidad de los tratamientos[20]. No era cosa baladí, y acaso tampoco lo siga siendo, pues cuando se escribe la primera gramática quechua, fray Domingo de Santo Tomás se ocupa también del *tú* y del *vos*[21]. El Fundador poseía la lengua y la usaba con dominio. Tras tantas cosas como vamos viendo[22], y, se han escrito, ¿podemos pensar que esa lengua estuviera empredrada de vasquismos?[23]

---

[16] Citado por don Vicente de la Fuente en el *Discurso preliminar* de la BAAEE, p. VII.

[17] Sobre esta cuestión, vid. H. KENISTON, *The Syntax of Castilian Prose*, Chicago 1937, págs. 41-46. *Vuestra señoría* es tratamiento que se dio a los reyes (vid. RAFAEL LAPESA, *Personas gramaticales y tratamientos en español*: Revista de la Universidad de Madrid, 19 (1970) p. 146), *señoría* para referirse al interlocutor, en la misma revista (p. 148).

[18] Que él mismo iba escribiendo, según consta en Rivadeneira (p. 96 b).

[19] Muchas veces se encuentran referencias en las *Constituciones* y en las *Reglas*. Léanse las *Reglas de la modestia* (1555) donde se desciende a dar normas de muy minuciosa conducta (*Obras*, págs. 693-694).

[20] PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA, cuenta una carta de Santa Teresa (1576) en la que recrimina a Lorenzo, enriquecido en Quito, y con un *don* presuntuoso (*Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México 1969, p. 40). La confusión de la Santa en la utilización de los tratamientos es recordada por MENÉNDEZ PIDAL en *El estilo de Santa Teresa* (*La lengua de Cristóbal Colón*, Col. Austral, n. 280, p. 133).

[21] Vid. mi *Nebrija en tres antiguas gramáticas amerindias (nahuatl, quechua y chibcha)*, en prensa.

[22] A veces creo que ciertas expresiones proceden de un saber, digamos, folclórico, como en las instrucciones a los PP. Broet y Salmerón (1541) cuando escribe: «En el expedir negocios ser liberales de tiempo, es a saber: prometiendo para mañana, hoy, si

Latín e italiano

Hemos aludido a algo que se sabe, pero que no se ha dicho: no podemos comprobar que San Ignacio supiera vasco, pues no hay ninguna referencia en ninguna parte. Sabemos que su lengua era el castellano de la Vieja Castilla convertido más tarde en español. Hasta aquí la certeza, pero poseemos otras seguridades. Muy tarde empezó con sus latines. En 1523, cuando va a pasar a Italia, «porque no sabía lengua italiana ni latina», le instaron a buscar acompañante que pudiera ayudarle, a lo que se opuso[24]. Al regresar dos años más tarde, Guisabel Roser y Jerónimo Ardévol le hicieron posible sus estudios latinos[25] y el Ignacio de treinta y cuatro años[26], movido por sus deseos de servir a Dios, «comenzó a aprender los primeros principios de la gramática y aquellas menudencias de declinar y conjugar, que, aunque no eran para sus años, las llevó bien el espíritu y fervor tan encendido con que deseaba vencerse y agradar a Dios»[27]. Su latín nunca fue bueno, y cuando entre los años 1528 al 1535 tradujo a él los *Ejercicios Espirituales*, su versión resultó «rudis atque impolita»[28]. Que su latinidad fuera así por 1528, nada tiene de particular; que diez años después siguiera siéndolo, tampoco. En diez años, y mediando tan graves ocupaciones como dar ejercicios, estudiar artes, ordenarse, teniendo que viajar, iniciándose en la teología, luchando contra unos y otros, no podemos pedir imposibles, cuando, además, los cuarenta y cuatro años que amagaban hacían difícil lo que en la adolescencia hubiera tenido menos asperezas. Pero este aprendizaje le llevó a dos fines distintos, pero aunados y que, de algún modo, tienen que ver con el español: Erasmo y Juan de Valdés. Veámoslo, pero hemos de recurrir al P. Rivadeneira que nos cuenta:

> Prosiguiendo, pues, en los ejercicios de sus letras, aconsejáronle algunos hombres letrados y píos que para aprender bien la lengua latina, y juntamente tratar de cosas devotas y espirituales, que

---

fuere posible, sea hecho». Digamos «no dejes para mañana lo que puedas hacer hoy». También en la *Autobiografía*, si la referencia es del propio Fundador, se lee: *Charitas incipit a se ipsa* [sic], equivalente a *la caridad empieza por uno mismo.*

[23] Pienso que pueda ser vasco el *señora de casa* que aparece en una carta a su sobrino Beltrán de Loyola (p. 745), pues no encuentro el sintagma en antiguo español y podría traducir el *echeandra*, que aparece en el *Fuero General de Navarra*.

[24] *Autobiografía*, en *Obras*, p. 121.

[25] Idem, pág. 132 y 133 y notas de la edición española.

[26] La cronología es la que se da en *Obras* y aunque cambia en un año la de Rivadeneira (p. 29 b), creo que ambas coinciden. Ignacio llegó a Jerusalén el 4 de septiembre de 1523 y el 3 de octubre estaba ya en Chipre. A comienzos de 1524, partió de Venecia para regresar a Barcelona; volvió a Manresa y llevó a cabo las gestiones con Roser y Ardévol; el año 1525, estudió gramática en el estudio general de Barcelona.

[27] RIVADENEIRA, p. 29 B.

[28] *Obras*, p. 206.

> leyese el libro *De Milite christiano* (que quiere decir de un caballero cristiano), que compuso en latín Erasmo Roterodamo, el cual en aquel tiempo tenía grande fama de hombre docto y elegante en el decir. Y entre los otros que fueron deste parecer, también lo fue el confesor de Ignacio. Y así, tomando su consejo, comenzó con toda simplicidad a leer en él con mucho cuidado, y a notar sus frases y modos de hablar. Pero advirtió una cosa muy nueva y muy maravillosa, y es, que en tomando ete libro (que digo) de Erasmo en las manos y comenzando a leer en él, juntamente se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriársele la devoción (p. 30 a).

Erasmo era bien conocido en España[29] y a nuestra lengua se tradujo el *Concio de Puero Jesu* como *Tratado o sermón del niño Jesú y en loor del estado de la niñez* (Sevilla, 1516), la primera versión del gran humanista a cualquier lengua moderna[30], pero un español en Italia propagaba no el latín del maestro holandés, sino sus doctrinas religiosas. No olvidemos la cronología: los años en que Ignacio empieza a estudiar latín y a traducir los *Ejercicios* son de un carácter polémico: en 1527, Ignacio está en Salamanca y es denunciado de erasmismo; de haber leído al de Rotterdam, lo hubiera hecho en español, pues difícil parece que con menos de dos años de latín pudiera haber recurrido a los textos originales. Por otra parte, en ese 1527, tuvo lugar la conferencia de Valladolid en que se discutieron 21 proposiciones erasmistas que se creyeron contrarias a la doctrina de la Iglesia[31]. No gastemos espacio en explicar la gratuidad de las acusaciones, pues Ignacio salió absuelto, pero sí que

> el libro espiritual que más traía en las manos, y cuya leción siempre aconsejaba, era el *Contemptus mundi*, que se intitula «De Imitatione Christi», que compuso Tomás de Kempis, cuyo espíritu se le embebió y pegó a las entrañas. De manera que la vida de Ignacio (como me decía un siervo de Dios) no era sino un perfectísimo dibujo de todo lo que aquel libro contiene (Rivadeneira, p. 30 b).

El P. Rivadeneira pone esa nota tras la referencia a Erasmo[32]. Cronológicamente no debe serlo, pues seguimos creyendo que su latín entonces no llegaba para tanto. Kempis se tradujo al español en 1490 y

---

[29] Parece trivial aducir la obra maestra de MARCEL BATAILLON, *Erasmo y España*, México 1950. En la obra de Willehad Paul Eckert, *Erasmus von Rotterdam Werk und Wirkung*, Colonia 1967, no faltan las referencias a Juan de Valdés, por ejemplo en las págs. 106 y 296, a propósito de la influencia que ejerció el sabio holandés sobre el *Diálogo de la doctrina cristiana* y, erróneamente, con referencia al *Diálogo de Mercurio y Carón*.

[30] Vid. EUGENIO ASENSIO, p. 7 del *Prólogo al Tratado del Niño Jesús*, Sevilla 1516; Madrid 1969.

[31] El capítulo V de la obra de Bataillon está dedicado a la conferencia de Valladolid; allí se trató del problema de la Trinidad, que tanto preocupaba a Ignacio.

[32] Vid. PEDRO SAINZ RODRÍGUEZ, *San Ignacio de Loyola y Erasmo*, en *Espiritualidad española*, Madrid 1961, págs. 119-142.

hay ediciones de 1493 y 1512, pero esto no afecta a la cuestión que estoy debatiendo[33]. Saltemos al año 1552: Ignacio trata de poner orden en el matrimonio de Ascanio Colonna y Juana de Aragón y el interés aumentaba con algo que tiene que ver con nuestro objeto: la duquesa frecuentaba el círculo de Juan de Valdés. Los trabajos no fueron escasos, pero doña Juana fundó en 1566 el noviciado de San Andrés del Quirinal[34].

El latín de Ignacio quedó para subvenir necesidades inmediatas y lecturas piadosas. Tampoco lo necesitaba para más, pero el texto del *Diario espiritual* fue salpicado de latinismos (*fiduçia*[35], 87, 1; *fiducia*, 95, 9; *moçion*, 88, 41; *lacrimar*, 361, 371; 103, 44, etc.[36]; *igneo, -a*, 90, 83; *(in)sólito, -a* (90, 83; 96, 24; 97, 59; 129, 39, etc.; *esférica*, 118, 62; 118, 65, etc.; o locuciones y palabras sin adaptar (*en genere*, 90, 91; *tandem*, 96, 24 y 26; 124, 34, etc.; *incremento*, 104, 67; *distinte*, 109, 8; *id est*, 109, 12; 122, 90; 123, 6, etc.; *in modo*, 110, 31; *tamen*, 111, 51; 116, 4; *mediate vel inmediate*, 113, 11; *símile*, 121, 58[37]; *ad bonum*, 122, 88; *gradatin*, 124, 50, etc.). No tengo en consideración palabras que desde hacía siglos estaban ya en el acervo común (*lágrimas, ánima, súbito, estrépito*) por más que su cultismo sea evidente. Antes de 1525, en que comienza sus estudios latinos, no podemos decir qué términos estaban ya en la lengua del Fundador[38], sí en los escritos posteriores a esa fecha, pero hay una nueva dificultad: no siendo autógrafos tales textos, es insegura cualquier afirmación que podamos formular. En esa incertidumbre algo nos queda seguro: a pesar de todo, se acreditan las palabras cultas, no los latinismos repetidos sin ninguna suerte de asimilación o de aceptación ulterior. Si los *Ejercicios* fueron empezados a escribir en Manresa por agosto-septiembre de 1522[39] y en 1527 entregó esos papeles en Salamanca, tendremos que pensar que por entonces se produjo la modificación de su lengua escrita e iría incorporando los crudos latinismos que aparecen, si es que no son obra de Bartolomé Ferrão, su probable copista[40]. Ello estaría de acuerdo con *saluo meliori iudicio* y *obligatissimos* de 1542[41] o con el *ajunge* de 1545[42].

---

[33] En el libro de J.E.G. DE MONTMORENCY, *Thomas a Kempis, his Age and Book*, London 1906, no se cita ni una sola edición española.

[34] *Obras*, p. 924.

[35] Hago las referencias, como he dicho, a *Monumenta Ignatiana*, vol. LXIII. El número que se ve tras la palabra hace referencia a página y línea: cito en orden de aparición. *Fiducia* se atestigua en una carta de 1539 (*Obras*, p. 745).

[36] Comparable al *mendicar* muy frecuente (*Obras*, págs. 124, 125, 134, 145, etc.). Las dos primeras citas a *lacrimar* están en las *Obras* (a las que cito), pero faltan —las tachó el Santo— en *Monumenta* (p. 89), deben ir antes del 9.°.

[37] *Simil* 'semejante', en la *Autobiografía* (p. 118).

[38] *Obras*, págs. 47, 201-202.

[39] Vid. SOLA, p. 260.

[40] Serían *exánimes* (p. 225), *ígneos* (p. 241), *pútridas* (p. 241), *sólita* (p. 245), *hierárquica* (págs. 260, 302, 304), *dubitar* (p. 261), *anhélito* (p. 277) y no pocos más.

El latín del Fundador afectó al español, pero no se trataba de conformar una lengua mejorando sus condiciones, sino que introdujo en ella latinismos que habitualmente nada tuvieron de ornantes o formas que nada traían de la antigüedad clásica, sino que pertenecían a un latín escolar o eclesiástico. El que aprendería en las argumentaciones escolares practicadas, sobre todo, en París cuando estudió gramática durante algo más de un año, sus cuatro cursos de filosofía (1529-1532) y otro más en el que preparó su grado de maestro en artes[43].

En cuanto al italiano, las consideraciones que podemos hacer son harto semejantes a las que acabo de formular. Había pasado por Italia en 1523 y en 1524, y sabemos que entonces no hablaba italiano; en diciembre de 1535 estaba enfermo en Bolonia; en 1536 estudia en Venecia y ya no abandonará Italia; más aún, establecido en Roma (1537) apenas salió de la ciudad (a Tívoli en 1548 y 1549 y a Alvito para hacer las paces entre Ascanio Colonna y Juana de Aragón, 1552). El italiano, como el latín, penetró en el *Diario espiritual: dulcesa* 'dulzura' (p. 368, falta en MH), *sacando las cartas* 'sacando los papeles' (95, 21), *dubio* 'duda' (94, 48), *disturbo* 'perturbación', (p. 107, 51; 138, 16), *voltándome* 'volviéndome' (p. 115, 79), *verso alguno* 'hacia alguno' (p. 118, 75), *locanda* 'cuarto por alquilar' (p. 124, 30), etc. Se trata de voces identificadas como *dolcezza* 'dulzura' (bien documentada siempre), *levando* o *togliendo, carta* (='papel') *dubbio, disturbo, verso, voltado* y *(est)locanda,* anuncio para indicar que se alquilan cuartos.

Los italianismos no parecen darse fuera del *Diario,* pero en ellos significan un acervo nada desdeñable, y, como los latinismos, sirven para ilustrar de algún modo el español. Casi veinte años en Roma le dejaron algunos restos en el léxico. No muchos, ni demasiado expresivos: aislados, sin coherencia en el sistema, no hacen sino manifestar los resultados de un contacto lingüístico. Ignacio, con treinta y siete años dejó definitivamente España. Murió a los sesenta y cinco: más de la mitad de su vida apartado de la patria terrena. Siguió usando fielmente el español aunque negocios y gentes le obligaron a otras cosas. ¿Qué le quedó de su devoción a París? Del francés, nada, pues la lengua universitaria era el latín y sus compañeros hablaban español, o para entenderlos le bastaba con una sabiduría puramente pasiva: los portugueses (Cámara, Rodrígues)

En cuanto al puro latín, anotemos *probabiliter* (p. 224), *inmediate* (p. 252), *in pluribus* (p. 254), etc.

[41] En una carta al P. Simón Rodríguez (*Monumenta, Epp.*, I, 192 y 194, respectivamente).

[42] Carta a Francisco de Borja (*Monumenta, Epp.* I, 341).

[43] Vid. la nota 25 a su *Autobiografía* (*Obras*, p. 157). Sobre *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París (1528-1535)* hay un voluminoso libro-homenaje (San Sebastián 1991), dirigido por JULIO CARO BAROJA. Los estudios son muy heterogéneos, pero en este momento interesa el de CÉSAR FERNÁNDEZ ALONSO, *Calas en la expresión escrita de Iñigo de Loyola*, especialmente pps. 336-337.

no le obligaban a mucho y ahí estaban Laínez, Salmerón, Bobadilla, Francisco Javier, con los que hablaba «en su lengua española». Italia le exigía más, pero posiblemente tampoco mucho más: el español era lengua muy difundida, españoles había en su entorno y tampoco el italiano le ofrecería dificultades insalvables. Siguió con su lengua, aunque, de una parte, el latín escolar, de otra, el italiano del mundo que le rodeaba, le forzaron a algunas «impurezas». Pero esto importaba poco; en ninguna lengua trataba de ser estilista, ni al hablar, ni al escribir. Sus fines eran otros y se valía de una comunicación eficaz. En la Compañía pronto hubo maestros de latinidad[44], y dueños del italiano. A él le bastaba con hacerse entender y para eso poseía la lengua que, en sus años, era universal. Pero, ¿cómo era esa lengua?

¿Cronología o geografía?

Se ha dicho reiteradamente que el español de San Ignacio es un español «preclásico»[45]. Para mí hay un error de planteamiento: se barajan los años de ese periodo (1474-1525, más o menos), como si se hubieran establecido unas cancillas que limitaran la cronología, pero esos cincuenta años no son cifras inmutables. El Santo nació en 1491 y murió en 1556. Si nos atenemos a esto, Garcilaso, que nace en 1501-1503 y muere en 1536, sería un autor totalmente preclásico, lo mismo que Juan Valdés (finales del siglo XV-1541). No nos valen estos juicios, pues por 1491 hemos de situar el nacimiento de unos hombres a los que en modo alguno podemos enmarcar dentro de ese adjetivo; más aún, Menéndez Pidal, al fijar el *Período de los grandes místicos* (1555-1585), dice que «los santos españoles del periodo anterior, Ignacio, Francisco Javier, Francisco de Borja, no eran escritores»[46]. El *período anterior* nada tenía de preclásico, era, sencillamente, el *período de Garcilaso*, pero no el de Nebrija. Y en él, con abalorios distintos de los líricos, está inserto nuestro gran Fundador. Tenemos, pues, nítidamente definido el valor de esas fechas en las que Ignacio cumplió su vida mortal. Para mí la cronología tiene un valor relativo y, en nuestro caso, me parece que nulo. Hemos de buscar otras razones. Yo diría que geográficas. Vizcaya es una región marginal dentro de la lengua y, por tanto, arcaizante, según los razonamientos de

---

[44] Véase el excelente libro de GEORGE GANSS, S.J., *Saint Ignatius. Idea of a Jesuit University*, Milwaukee 1956.

[45] SOLA, págs. 248 (final de la n. 23), 249, 251, etc. En 1956 José María de Cossio defendió la condición de clásido de nuestro santo y a ella se adhirió con entusiasmo GUILLERMO DÍAZ-PLAJA (*El estilo de San Ignacio y tras páginas*, Barcelona 1956); el amor a las letras de que habla este autor (págs. 12-14) se cohonesta bien con lo que antes hemos dicho.

[46] RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *El lenguaje del siglo XVI*, recogido en *La lengua de Cristóbal Colón*, Col. Austral. n.° 280, p. 52.

los «lingüistas espaciales»[47]. El aislamiento del dominio impondría una modalidad conservadora a sus hablantes, digamos menos evolucionada que la norma toledana obligada por los usos cortesanos. Una y otra razón se pueden justificar: cuando el futuro San Francisco de Borja decidió tomar el hábito de la Compañía, «se recogió a Vizcaya, como a provincia más apartada y quieta»[48]. El apartamiento determinaba tranquilidad, es decir, conservadurismo y no innovación. Pero un segundo testimonio ayuda a aclarar el otro presupuesto que acabo de formular: la Vieja Castilla tenía unos caracteres lingüísticos muy otros que la Nueva. Recordemos a la Reina Católica, nacida en Madrigal de las Altas Torres (y en 1451), se considera como «prototipo del Renacimiento»[49], hablaba una modalidad arcaizante, que la hacía sentirse necia cuando escuchaba a las toledanas[50]. Ignacio, vasco recriado en la provincia de Avila, en la que Isabel había nacido, no modificó la modalidad de su castellano porque, sencillamente, no pudo. Después, Cataluña, Tierra Santa, Italia, Francia, no le ofrecieron oportunidad de corregirlo y siguió con su arcaismo. Por otra parte, su despego de las perfecciones estilísticas, hablando o escribiendo, no le fue propicio para buscar refinamientos cortesanos, y, no se olvide, sus íntimos Francisco Javier o Polanco eran de regiones (Navarra, Burgos) tan arcaizantes como aquellas en que él aprendió y practicó su español. Por eso, comparar, y acercar, los usos lingüísticos de San Ignacio a los de Cisneros tampoco tiene mucho sentido, pues el gran franciscano había nacido en Torrelaguna (Madrid), pero casi sesenta años atrás, en 1436. Lo que en San Ignacio era geografía en Cisneros era cronología. Tampoco es mucho más probatorio aducir el caso de Juan de Valdés y Rivadeneira: Juan de Valdés era de Cuenca (no de Toledo), pero había viajado mucho y pasó a las cortes de Clemente VII y del Emperador[51] y en ella había sido amigo de Garcilaso[52], pero él sí que modificó su lengua porque el ideal que practicaba era innovador en todos los actos de su vida y el arcaísmo lingüístico se le quedó inútil, aunque no siempre se supiera defender de él. Que Rivadeneira discrepe del Fundador no es para mí un problema cronológico, pues la íntima con-

[47] BERTONI-BARTOLI, *Breviario de neolinguística*, Modena 1928.

[48] Rivadeneira, p. 98 b.

[49] Cita de Pfandl aducida por Sola, p. 245.

[50] La anécdota se ha repetido muchas veces, vid. Menéndez Pidal, *Lenguaje XVI*, p. 52.

[51] Por 1524 estaba en Escalona, luego pasó a Alcalá, en 1529 se encontraba en Toledo, el año 1528 se corresponde con Erasmo y otro después publica el *Diálogo de la doctrina cristiana*, por 1531 se ausentó de España y no volvió (JOSÉ F. MONTESINOS, prólogo al *Diálogo de la lengua*, Clásicos Castellanos, págs. XIX-XXIV. De 1535 a 1541 desplegó su actividad religiosa.

[52] «Huélgome que os satisfaga, pero más quisiera satisfacer a Garcilasso de la Vega con otros dos cavalleros de la corte del Emperador que yo conozco» (*Dial. lengua*, p. 43).

vivencia de maestro y discípulo permitió la coexistencia de dos normas diferentes (como coexisten, y las diferencias son mucho mayores, la peculiaridad innovadora de mis alumnos granadinos y la muy conservadora mía, aragonesa). Esas dos normas no fueron motivadas por la cronología: Rivadeneira era toledano. La geografía impuso una vez más su carácter imperativo[53], no una cronología que salta hecha añicos cuando situamos al Santo en su tiempo. Rivadeneira no es «purista», o al menos habrá que aclarar lo que con ello se quiere decir; para mí reflejaba la norma de los grandes escritores del siglo XVI, basada en la discreción y el buen uso[54]; sobre él, que se atenía a unos recursos literarios de carácter clásico[55], «la influencia del maestro fue decisiva»[56]. Claro que no en la lengua, sino en la virtud. Tampoco el discípulo condicionó al maestro: le corregiría su mal latín o lo exhortaría a mejorar su italiano, pero en ninguna parte consta que le corrigiera el español. Rivadeneira practicaba los usos del siglo XVI por más que se le pudiera tildar de arcaizante[57]. No podemos contraponer cronológicamente uno al otro, si acaso especificar una elegancia y una cultura clásica en el discípulo de las que anduvo horro el maestro.

Tengo que aducir un testimonio que nada agradaría a San Ignacio: en esa primera mitad del siglo XVI en que él vive, la norma toledana (precisamente la de Rivadeneira) se había convertido en modelo para la gente culta. Juan de Valdés, ganado por la norma cortesana, la había de defender[58]. Esta era una cuestión de habla, la realización de una u otra variante, pero lo que valía para los dos hombres, que tan enfrentados estuvieron espiritualmente, fue el «escrivo como hablo; solamente tengo cuidado de usar de vocablos que signifiquen bien lo que quiero dezir, y dígolo quanto mas llanamente me es possible, porque a mi parecer en ninguna lengua sta bien el afetacion»[59]. Ignacio escribió como hablaba, salvo cuando recurría a sus latines escolares para los que también podría socorrerle Valés: «quanto al hazer diferencia en el alçar o abaxar el estilo según lo que scrivo, quando lo mesmo que vos el latín». Lo que Valdés no le hubiera aceptado son esos latines de poco vuelo y nula belleza

---

[53] Vid. mis *Niveles socio-culturales en el habla de Las Palmas de Gran Canaria*, 1972, págs. 202-203.

[54] Vid. las consideraciones que acabo de hacer a unas conclusiones que afectan al P. Rivadeneira, pues a lo que él aspiraba era «a la propiedad del lenguaje y a la llaneza y brevedad de expresión» (RAFAEL LAPESA, *La «Vida de San Ignacio»* del P. RIVADENEIRA: Revista de Filología Española, 21 (1934) pág. 42).

[55] Id., p. 40.

[56] Id., p. 35.

[57] Id., p. 47.

[58] «Como a hombre criado en el reino de Toledo y en la corte de España, os preguntaremos de la lengua que se usa en la corte» (*Dial. lengua*, p. 21). Vid. también p. 44.

[59] JUAN DE VALDÉS, *Diálogo de la lengua*, ed. crítica de Cristina Barbolani de García, Florencia 1967, p. 5. Mis referencias las haré a esta edición.

artística. Sin embargo coincidían en usar «un lenguaje de expositores y teóricos. Más que las cualidades del exorno, le interesa la precisión. Precisión y sencillez sobre todo»[60]. O con otra fórmula de Menéndez Pidal, la autoridad que procede del «habla común y corriente»[61]. Así era el español de San Ignacio. Si miráramos hacia adelante veríamos que su fórmula valdría también para Santa Teresa: *simplicidad* y *llaneza*. Acaso otro camino de acercamiento de los reformadores carmelitas al padre de la Compañía de Jesús.

Los libros de caballerías

Es un tópico hablar de las lecturas profanas de San Ignacio, como lo es de Teresa de Jesús. Ya no es tanto ver cómo pudieron influir en el español que escribió. Porque del Fundador sabemos que, en los días que estaba convaleciente de las heridas de Pamplona (1521), era

> muy curioso y amigo de leer libros profanos de caballerías, y para pasar el tiempo, que, con la cama y enfermedad, se le hacía largo y enfadoso, pidió que le trujesen algún libro de esta vanidad. Quiso Dios que no hubiese ninguno en casa, sino otros de cosas espirituales, que le ofrecieron; los cuales él aceptó, más por entretenerse en ellos que no por gusto y devoción. Trujéronle dos libros, uno de la vida de Cristo nuestro Señor, y otro de vidas de santos, que comúnmente llaman *Flos Sanctorum*[62].

Después, como en tantas cosas los conquistadores, tomó como ejemplo estas historias *mentirosas y disparatadas* y decidió, como caballero novel, velar las armas ante la Virgen de Montserrat. Ahora, la *Autobiografía* nos es más precisa y explica de dónde le vino la idea:

> Como tenía el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros, venianle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas; y así se determinó de velar todas sus armas, toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en

---

[60] MONTESINOS, prólogo citado, p. LIX.

[61] *Lenguaje XVI*, p. 70.

[62] RIVADENEIRA, p. 14 b. En la *Autobiografía* se utilizan casi las mismas palabras. Los libros caballerescos son *mundanos y falsos* (*Obras*, p. 102), no de otro modo a como solían ser calificados (vid. L. OLSCHKI, *Storia letteraria delle scoperte geographiche*, Florencia 1937; I. LEONARD, *Los libros del conquistador*, México 1953, y MANUEL ALVAR, *Relatos fantásticos y crónicas de Indias*: «Actas del primer Simposio de Filología Iberoamericana», Zaragoza 1990.

pie y a ratos de rodillas, delante el altar de Nuestra Señora de Montserrate[63].

Sabemos que el Santoral de que dispuso fue la traducción de la *Leyenda aurea*, prologada por fray Gauberto M. Vagad[64]. En cuanto a los libros de caballerías, el propio Santo nos ha puesto sobre la pista, y podemos precisar. El *Amadís* se había publicado por vez primera en Zaragoza (1508)[65], y se sabe de otra edición de Roma 1519 y de las dudosas de Salamanca (1510) o desaparecidas Sevilla, 1511; Roma, 1519. Ya no pudo utilizar la de 1521, porque se acabó de imprimir el 30 de julio y la convalecencia de Ignacio fue en agosto-septiembre. Me inclino, ante tantas vacilaciones, por creer que leería la de George Coci Alemán (Zaragoza, 1508). Si Ignacio fue muy aficionado a estas lecturas, aparte del *Amadís*, explícitamente aludido, pudo conocer otros libros ya impresos en sus días, el *Oliveros de Castilla* (1499), el *Tristán de Leonís* (Valladolid, 1501), *Las Sergas de Esplandián* (Sevilla, 1510), *Florisando* (1510), *Tirante el Blanco*, en castellano, (Valladolid, 1511), *Palmerín de Olivia* (Salamanca, 1511), el segundo *Palmerín* (Salamanca, 1516), el *Floriseo* del mismo año, la primera parte del *Clarián del Landanís* (1518)[66].

El *Amadís* de 1508 es un «virtuoso caballero», que pudo ser también acicate para el Fundador, como lo fue el Doncel del Mar en el capítulo IV del Libro I: armas en la capilla, oración en el altar, caballero de hinojos, y partida. Unas palabras del rey Lisuarte quedarían en el aire: «Yo espero en Dios que vuestra fama será tal que dará testimonio de lo que con más honra se deuía hazer»[67]. Veremos más adelante cómo la lengua de este Amadís pudo acercarse de algún modo a la de Loyola, por más que estén separadas por un abismo de diferencias y a pesar de que García-Rodríguez de Montalvo se esforzó en corregir los viejos

---

[63] *Obras*, p. 111. Rivadeneira no precisa tanto, pero su estampa está llena de viveza: «Quiso también que fuese así en Ignacio, el cual, como hubiese leído en sus libros de caballerías que los caballeros noveles solían velar sus armas, por imitar a él, como caballero novel de Cristo, con espiritual representación aquel hecho caballeroso, y velar sus nuevas y al parecer pobres y flacas armas, mas en hecho de verdad muy ricas y muy fuertes, que contra el enemigo de nuestra naturaleza se había vestido, toda aquella noche, parte en pie y parte de rodillas, estuvo velando delante la imagen de Nuestra Señora, encomendándose de corazón a ella, llorando amargamente sus pecados y proponiendo la enmienda de la vida para adelante» (p. 18a).

[64] PEDRO DE LETURIA, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola* (3.ª edic.), Barcelona 1949; ROGELIO GARCÍA MATEO, *El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola* Archivum Historicum Societatis Iesu, 60 (1991) 5-28.

[65] Nada se sabe de una edición de Sevilla (?), 1496 (?). Vid. EDWIN B. PLACE, *Amadis de Gaula*, edic. y anotaciones, Madrid 1959, p. XIII.

[66] Vid. JOSÉ AMEZCUA, *Libros de caballerías hispánicos*, Madrid 1973, págs. 70-77 y 86-90. Para una perspectiva más amplia aún tiene validez el *Catálogo razonado* de GAYANGOS en el tomo XL de la BAAEE.

[67] Páginas 44-45 de la edición de Place.

originales «corruptos y mal compuestos en antiguo estilo [...] Quitando muchas palabras superfluas y poniendo otras de más polido y elegante estilo». No serían ignacianos los propósitos del editor, pero consten en este momento. Volveré sobre ello.

Pretendidos arcaismos

Y ese escribir como se habla en el jesuíta se reflejaba en el uso de arcaísmos como *asaz*[68], empleado con deliberada intención, pues en una ocasión tachó *mucho* para escribir su forma familiar[69], aunque Valdés le hubiera reprendido: «No *asaz*, sino *harto*» (p. 59). Sin embargo, resulta curioso que no utilice otros muchos que enumera Juan de Valdés, ni tampoco caiga en vulgarismos de los que registra[70]. Por el contrario, aparecen arcaismos fonéticos de muy diverso tipo:

1. Vacilación de las vocales átonas (*impidimento, Monumenta,* 112, 94; *escuro,* 117, 41; *calorosa,* 122, 95), que, aparte del *Diario,* dejarían testimonio de su presencia en otras obras, ya se tratara de la alternancia vocálica en los prefijos (*desgustos,* p. 116[71]; *emprempta,* p. 135; *complirias, Monumenta,* 115, 69; *entervalos,* Id. 123, 4) o en las formas verbales sin cambio de la *e* en *i* (*escrebir,* p. 723[72]; *hezimos,* p. 739). Juan de Valdés corregiría:

- ☐ M.—En algunos vocablos avemos mirado que muchos de vosotros ponéis *i* donde otros ponen *e* [...]: *vanedad* o *vanidad, envernar* o *hivernar, escrevir* o *escrivir, desfamar* o *disfamar,* etc.
- ☐ V.—Si bien avéis mirado en ello, en todos essos pongo yo siempre *i* y no *e,* porque me parece mejor; y porque siempre lo he usado assí, y veo que los más primos en el escrivir hazen lo mesmo[73].

---

[68] *Monumenta,* 87, 22; 89, 61; y otras muchísimas veces. Fuera del *Diario,* en las *Cartas* (*Epp.*, I, págs. 94-108), lo que remacharía el carácter personal del adverbio.

[69] *Obras,* p. 392; en *Monumenta,* 115, 84, falta el adverbio, pero en las notas del aparato crítico, se lee *mucho suave.* En el *Diario* aparece *mucho* por *muy*; relaciono unos cuantos casos, «*mucho* intensamente», (*Monumenta,* 91, 77), «*mucho* abundantes lágrimas», pero era uso conocido en el siglo XVI (KENISTON, p. 588).

[70] Vid. las páginas 22-23 del prólogo que JUAN M. LOPE BLANCH puso a su edición del *Diálogo de la lengua,* Castalia, Madrid 1969.

[71] Cfr. *Diálogo de la lengua,* p. 57. Santa Teresa tiene numerosos casos de alternancia en el timbre de las vocales, según pueden entresacarse de los ejemplos que da VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA en *El arte literario de Santa Teresa,* Barcelona 1978, pág. 280-283; LAPESA, *Hist. Lengua,* p. 210.

[72] Pero *escribisteis* (p. 726).

[73] Cfr. *Dial. lengua,* p. 33.

La discusión entre ambos contertulios se acalora y Nebrija resulta culpable del uso arcaizante, pero el pulcro y elegante Rivadeneira no tenía empacho en poner *pedistes* (p. 60 a), *escrebían* (p. 63 b) o *debujar* (p. 85 a). Formas más escasas que en el Fundador, pero no extrañas.

2. Falta de la inflexión de la *e*. La yod no afecta a *vestiendome* (*Monumenta*, 93, 4; 95, 11), *sentiese* (94, 91; 106, 7), *sentiendo* (pgs. 94, 89; 93, 62; 115,66, etc.), *veniendo* (pgs. 93, 42; 109, 80; 114, 46; 120, 17, etc.), *advertiendo* (p. 113, 28), *deziendo* (p. 127, 22), *podiendo* (93, 59; 105, 97)[74]. Valdés no separa estos de los casos anteriores, pero su documentación consta en el *Amadís*[75], donde acaso pueda tener cierto antecedente leonés. Si así fuera, su presencia en la prosa de Ignacio tendríamos que echarla en la cuenta de los años pasados en Arévalo. Fuera del *Diario espiritual* hay ejemplos en otros escritos inspirados por el Santo: *vestio* (p. 111), *venieron* (p. 125), *inviar* (p. 726), etc.[76].

3. El grupo *bd*. En el *Diario espiritual* no he encontrado sino los cultismos más crudos (*dubitar*, *Monumenta*, 93, 66; 125, 73; *dubitando*, 94, 97), *dubitación* (125, 29), mientras que en la *Autobiografía* hay *dubdas* (pgs. 117, 139), *cibdad* (pgs. 120, 123, 142) y, en los *Ejercicios, cobdicia* (p. 254). No creo que estos casos fueran raros en la primera mitad del siglo XVI[77], pues Juan de Valdés había escrito:

> □ M.—Veo que en vuestras *Cartas* que en algunos vocablos ponéis *b* adonde otros no lo ponen, y dezis *cobdiciar, cobdo, dubdar, súbdito*. Querría saber: ¿por qué lo hacéis assí?
>
> □ V.—Porque a mi ver los vocablos están más llenos y mejores con la *b* que sin ella, y porque toda mi vida los he scrito y pronunciado con *b*[78].

No creo que éste sea un rasgo del español preclásico, sino de una indecisión que duró no poco. Rivadeneira no atestigua el grupo —*bd*—, lo que nos deja una puerta abierta a la explicación geográfica, que valdría también para Valdés: toda la vida escribió y pronunció la *b*; toda la vida serían también los años en Cuenca, ciudad en la que bien entrado el siglo XV, Juan de Huete escribía *çibdad, dubda*[79].

---

[74] En el mismo caso está la *o: podiendo* (p. 363).

[75] Página 586, párrafo 2, 4. Los ejemplos citados en el texto también se dan en las *Sergas de Esplandián: hecistes* (p. 407 b, 412 b, *veniste* (p. 415 a), *joventud* (p. 423 b). Cito por la BAAEE, t. XL.

[76] Creo que son grafías aragonesas *agoa* (p. 361) y *Coaresma* (p. 384), en el *Diario*. Esta última vuelve a repetirse en una carta a Jaime Cassador (p. 724) año 1536.

[77] SOLA, p. 259.

[78] *Dial. lengua*, p. 39.

[79] Tomo ejemplos muy al azar de JOHN GOWER, *Confesión del Amante*, transcripción de Elena Alvar, Madrid 1990.

Rivadeneira escribe *baptizar* (p. 80 b), *baptismo* (id.), *baptizasen* (ib.), *Baptizado(s)* (p. 102 b)[80] y el totalmente evolucionado *recaudos* (p. 113 a). Se debatía, pues, entre una grafía pretendidamente erudita y la evolución popular, mientras que Ignacio se acogía a una tradición viva y nada arrumbada y no sólo en el grupo —*bd*—, pues, en la carta *A los habitantes de Azpeitia*, aparece *absente* (Epp., 7, 162), como en el *Amadís*[81], y mantiene la *b* en el cultismo *subtil* (p. 223).

4. Asimilaciones y metátesis de *rl*. Llama la atención que algunos rasgos que estuvieron muy difundidos en la corte del Emperador y que acabaron por ser arcaísmos, no aparezcan en el *Diario*. Así el grupo *rl* (infinitivo+pronombre) se atestigua como *rl: desearlas* (*Monumenta*, 128, 42), *haberlas* (p. 404), *nombrarlas* (id.)[82], mientras que en otros escritos no autógrafos suyos, como la *Autobiografía*, las *Anotaciones a los Ejercicios*, los *Ejercicios espirituales*, aparecen no escasamente: *comunicalle* (p. 114), *escallentalles* (p. 123), *prendelle* (p. 1131), *visitalles* (p. 142), *demandalle* (p. 143), *pagalle* (p. 145), *derrocalle* (p. 224), *lanzallo* (p. 269), etc. El autógrafo de San Ignacio va con la preferencia de Valdés, aunque sus copistas modernizaran y con ellos fuera el afectísimo Rivadeneira que escribe *alcanzalla* (p. 20 a), *saltalle* (p. 105 a) y *combatilla* (p. 105 b). La doctrina de Valdés era ampliamente tolerante, pero posiblemente actuaba en él un aprendizaje lingüístico ajeno a la corte, y por ello podía escribir:

> ☐ M.—En los verbos compuestos con pronombre hay muchos que convierten una *r* en *l*, y por lo que vos decís *dezirlo* y *hazerlo*, ellos dizen *dezillo* y *hazello*; dezidnos acerca desto lo que os parece.
>
> ☐ V.—Lo uno y lo otro se puede dezir; yo guardo siempre la *r* porque me contenta más. Es bien verdad que en metro muchas veces stá bien convertir la *r* en *l* por causas de la consonante[83].

De acuerdo con Valdés también va el *Amadís: ponerle* (p. 388 b), *fazerlo* (p. 416 b), *embrauecerle* (p. 493 a), *dezirles* (579 b), etc. Creo que este ejemplo es un testimonio valiosísimo, pues sirve para modificar la distribución geográfica del tratamiento: *-rl-* pasó a *-tl-* desde el siglo

---

[80] Ambas palabras faltan en los lugares correspondientes de *Monumenta*, p. 126. Nada extraño tiene el *captiverio* de la p. 104 a. En las *Sergas* de *Esplandián* alternan *captiverio* (p. 408 b), *captivo* (pág. 409 b, 415 a), *cativa* (p. 411 b) y *dubdo* (p. 407 a), *dudé* (p. 408 a).

[81] Pág. 613, párrafo 208. Las vacilaciones de estos tratamientos (inestabilidad vocálica, *-bd-*, etc.) en LAPESA, p. 244.

[82] Las referencias no aparecen en los *Monumenta* (p. 126). Y una vez en las *Anotaciones* (*complida*, p. 224), donde hay otras formas con *rl*. En las calas que he hecho en las *Sergas de Esplandián* sólo encuentro *hacerlo* (410 b), *quitarle* (415 b), *traerlo* (423 a) y muchos más casos.

[83] *Dial. lengua*, p. 46.

XIII, pero *-rl-* se conservó en muchos casos, según el testimonio de los gramáticos, pero los ejemplos del *Amadís*, de Valdés y de San Ignacio nos muestran que la conservación no era un fenómeno del centro y sur de la Península, como apuntaron Amado Alonso y Raimundo Lida[84]. Las transcripciones de Loyola no podemos creerlas arcaismos sino un tratamiento geográfico que aún duraba en su tiempo y que, salvo la moda de la época imperial, estuvo más generalizado que la *ll*.

5. En el tratamiento de la consonante verbal con los pronombres enclíticos, la *Autobiografía* documenta *echaldo* (p. 131) y *condenaldo* (p. 143), que constan también en Rivadeneira (*guardaldo*, p. 89 a; *pedilde*, p. 114 b), pero no he recogido ningún caso en el *Diario*. Valdés aceptaría ambas formas, pero preferiría *-dl-*)[85].

6. Formas sincopadas y metatizadas. En los testimonios del condicional y del futuro se da la síncope de la vocal del infinitivo (*debría*, Monumenta, 182, 184; 132, 68) como consta en Valdés[86] y la metátesis de las consonantes (*ternán*, p. 745; *ternéis*, p. 740)[87], documentada en Rivadeneira (*ternia*, p. 112).

7. La alternancia *-ades* / *-áis, édes* / *-éis*[88] está en la copia de algunas cartas (*abíades, Epp.* 7, p. 119; *deseabades*, id.; *pensasedes*, p. 148), mientras que la terminación *-eis* procede de un fragmento autógrafo (*tenéis, ternéis*, p. 122; *deseáis*, id.), con lo que, acaso, tengamos que pensar que Ignacio se inclinaba por las formas sincopadas, como acabarían imponiéndose; la alternancia (frecuentísima en el *Amadís*, aunque con predominio de las formas con *-d-*) dependía de que la terminación fuera esdrújula o llana y esto dio lugar a complejidad de tratamientos, con alternancia de formas con *-d-* o sin ella[89].

Resulta que la lengua de San Ignacio se nos muestra un tanto paradójica. Mantiene arcaísmos, pero no hemos de cerrar los ojos: buena

---

[84] *Geografía fonética: -L y -R implosivas en español* (*RFH*, VII, 1945, p. 335).

[85] En el *Amadís*, *fazeldo* (p. 423 a), raro también en las *Sergas de Esplandián* (*hacelde*, p. 420 a, *ponelde*, id., pero *envialle*, p. 427 a, *decidles*, p. 431 a). Para *-ld-* vid. *Morfol. hist.*, párrafo 133.3, págs. 202-203. La alternancia *-dl- -ld-* parece bastante caótica según los datos que poseemos, pues no podemos creer en su arcaísmo, si llega al *Quijote*. Con los datos de nuestra *Morfología* acaso pudiéramos pensar en su carácter más bien septentrional.

[86] *Morf. hist.*, párrafo 162, p. 251. También en las *Sergas de Esplandián*, p. 431 a.

[87] En la carta a su sobrino Beltrán de Loyola (septiembre de 1539); la última forma aludida es autógrafa en otra carta a Mosén Juan de Verdolay (julio, 1537). En las *Sergas de Esplandián*: *pornia* (p. 425 b), *ternia* (p. 427 a).

[88] Vid. YAKOV MALKIEL, *The Contrast 'tomáis'~'tomávades', 'queréis'~'queríades' im Classical Spanish:* Hispanic Review, 17 (1949) 159-165.

[89] En muchas páginas que he leído de las *Sergas de Esplandián* se da la alternancia, con predominio de la *-d-* en las esdrújulas y caída en las formas llanas. La pérdida de la *-d-* se inicia en el s. XIV; en el XV, se da la alternancia (de que el *Amadís* y *Esplandián* son ejemplo) y fue abandonándose a comienzos del XVI, aunque su vida perduró por el XVII, según informes que tomo de distintos lugares de la *Historia de la Lengua* de RAFAEL LAPESA.

parte de esos arcaísmos vuelven a aparecer en Rivadeneira y estaban en el *Amadís*; era un rasgo el de la inestabilidad vocálica conocido en el siglo XVI, cuando Ignacio escribe, y aunque, proscrito por Valdés, continuó mucho tiempo: *escrebir* está en Garcilaso. Creo que la lengua del Fundador practica una determinada norma, si acaso acentúa la frecuencia del uso, pero no podemos pensar que esté fuera de su cronología, como no lo está la conservación del grupo *-bd-*, pero aquí es disidente: no lo practica en los textos rigurosamente autógrafos (donde emplea muy crudos cultismos) con lo que venía a resultar más progresista que Valdés.

Del mismo modo que repugna la solución *-ll-* al grupo *-rl-* del infinitivo seguido por pronombre, coincidiendo con Valdés, aunque fuera de los *Ejercicios*, la norma cortesana (*comunicalle, prendelle*) abunda y abunda en Rivadeneira, pero no la usa el *Amadís*. Tendremos aquí otro arcaísmo fonético hacia el que el Santo no manifestó preferencias, porque aquel hablar pulido y cortesano no era su ideal para la evangelización. Otros rasgos (*-ld-* por *-dl-*, *-rn-* por *-n(d)r-*) tampoco son específicamente suyos, sino que aparecen en escritores de otras regiones. Alternaba en el uso de la terminación *-ades* con *-áis*, según normas coexistentes, aunque él se inclinaría por la síncope que acabó imponiéndose.

La conclusión que facilitan todos estos hechos es muy clara: San Ignacio usa de arcaísmos, pero no son de una cronología periclitada, sino viva en los años que le toca vivir; a veces es innovador (*-bd-*) o rechaza el neologismo (*-rl*), con lo que se inclina a una evolución que acabaría imponiéndose (*-áis, -éis*). No digamos cronología arcaizante, sino usos comunes hasta después de su muerte; es posible que insistiera en algún rasgo conservador y es cierto que rechazó otros cortesanos innovadores. Todo ello da un aspecto dudosamente arcaico a su lengua, distanciada de los rasgos que eran cortesanos, porque él quería hablar con gentes que no tuvieran sólo las exquisiteces de la corte. Y resultó la fórmula «escribo como hablo». Con cierta tendencia al arcaísmo que le mantenía unas vacilaciones o que, con certeza, le hacía rechazar otras[90]. Y no olvidemos que las vacilaciones y alternancias muchas veces llegaron hasta el siglo XVIII.

Las grafías

Las grafías cultas abundan en los escritos ignacianos, pocas en el *Diario espiritual* (*indifferente*, en una variante de la edic. crítica, *Monumenta*, p. 128, nota 52; *loquela*, p. 136, 77, etc.), pero son muchísimas

[90] En otro orden de cosas no deja de ser expresivo que «San Juan de la Cruz, bajo el influjo de la *devotio moderna* norteña es mucho menos español que el vasco San Ignacio» (HELMUT HATZFELD, *Estudios literarios de la mística española* (3.ª edic.), Madrid 1976, p. 24.

en los demás escritos: *affectada* (p. 225), *officio* (id.), *suffrido* (p. 239), *Offresceran* (p. 247), etc., *addicion,-es* (pgs. 225, 242, etc.), *peccador* (p. 243), *redempcion* (p. 249), *subiecto* (pgs. 225, 236, etc.), *conoscimiento* (p. 240), *aborrescimiento* (id.), etc.[91]. Sería algo de aquel esmero que San Ignacio exigía a sus copistas y que tan poco se cohonestaba con que su español hubiera sido deficiente. Ya en el prólogo de Lafuente a las *Obras* de Rivadeneira dice que cuando entró de secretario al servicio del Fundador

> desde aquel día principió a valerse de él como amanuense, haciéndole escribir mucho, sacar copias, reproducir circulares, y sin dejarle pasar falta alguna de ortografía, ni de gramática, ni aun de caligrafía (p. VII).

Mucho exigir sería tanto. Pero sí sabemos qué cuidado se exigía al escribir una carta y cómo las repetía para que se ordenaran a sus propósitos: tenemos el testimonio al P. Fabro y las indicaciones que llevó a cabo el propio Fundador[92]. Si me atrevo a copiar aquí unas líneas, que trataré de resumir cuanto pueda, es porque acercan la psicología de Ignacio a la de Teresa de Avila:

> Y porque en esta parte en todos veo falta, a todos escribo esta carta, copiada, [...] que siempre escribiendo la carta principal [...] después, tornándola a remirar, la escribáis o hagáis escribir otra vez, y así escribiendo dos veces, como yo lo hago, yo me persuado que las letras vernán mas concertadas [...]; que así no viere que hacéis [...], seré forzado escribiros, y mandaros en obediencia, que cada carta [...] la torneis a escribir o la hagáis escribir después de así corregida (*Obras*, p. 764).

Santa Teresa ponía el mismo esmero: una noche, «teniendo muy mala la cabeza» y habiendo escrito una carta muy larga, creyó que en la carta «iba una palabra no muy cierta»; no la quiso pasar, aunque su compañera le decía no era de mucha importancia, pero la Santa prefirió su dolor de cabeza, copiar el dilatado texto y sufrir las altas horas, antes de quedarse con la incertidumbre de una palabra dudosa[93]. No lejos de

---

[91] Podrían ser latinismos o pseudolatinismos grafías como *throno* (p. 249), *cognoscimiento* (p. 272), *redempcion* (273), *prompto* (303), etc. Lo mismo que las formas de *augmentar* (págs. 79 a, 98 b, 112 a). Sobre las grafías con *-sce-*, *-sci-*, vid. autoridades, que desde Villena hasta mitad del s. XVII, aporta Amado Alonso, pero el grupo «se solía escribir por afectación latinista, pero no se pronunciaba» (*De la pronunciación medieval a la moderna en español*, Madrid 1969, págs. 244-246).

[92] *Obras*, p. 712 y la carta del 10 de diciembre de 1542 (p. 763). Otro tanto en la que dirige al P. Bobadilla (p. 773). Aunque más bien se trata de cuestiones de orden y no de grafías.

[93] Cito estas líneas en *La Lengua como libertad*, Madrid 1982, p. 32.

todo esto anduvo el ideal cortesano de fray Antonio de Guevara, cuando recomendaba en las cartas renglones derechos, letras unidas, razones apartadas, buena letra[94].

Conclusiones

Ignacio hablaba el castellano de una región periférica y lo practicó en el corazón de Castilla la Vieja. De eso a creer que lo tenía transido de vasquismos hay mucho camino que recorrer y testimonios que aducir. Habló, como las gentes cultas de su tierra, la lengua común, y en esa lengua leyó libros profanos y piadosos. Granado en años, empezaron sus peregrinaciones en busca del saber y lo vemos en una estampa emocionante: «Se parte Ignacio solo, camino de Barcelona, a pie, llevando un asnillo delante, cargado de libros»[95]. ¡Cuántos de nosotros, cien veces en la vida hemos tenido que enfardelar nuestros libros y emprender el camino del éxodo! Y esos libros que Ignacio lleva serían textos latinos, que aún no le servirían para mucho, y, sobre todo, libros castellanos de espiritualidad.

En la lengua de Castilla o de España se refugió en sus actividades: para visitar a los grandes de la tierra y para hablar a los pecadores, pues «ya en Italia assí entre damas como entre cavalleros se tiene por gentileza y galanía saber hablar castellano»[96]. Rodeado de gentes de muy diversas provincias, su castellano se mantuvo tal y como lo trajo de Vizcaya, excelente, con sus peculiaridades y con unos rasgos que lo hacían propio de él y de cuantos con él hablaban. Para nada necesitó liviandades cortesanas o melindres, pues mejor que para los amigos de Juan de Valdés servía para él aquel juicio del *Diálogo de la lengua:* «Me parece cosa fuera de propósito que queráis vosotros agora que perdamos nuestro tiempo hablando en una cosa tan baxa y plebeya como es punticos y primorcicos de lengua vulgar» (p. 6). Claro que el latín y el italiano le traerían unas necesidades de comunicación que no modificarían el estado de su lengua propia, aunque sí lo perturbarían, en ocasiones, por el arraigo de los usos escolares o por las obligaciones cotidianas. De París se trajo no pocos fósiles latinos, unas grafías harto afectadas y, acaso, cierto gusto por algunas flores retóricas que empezamos a ver en los *Ejercicios espirituales.* Me refiero a la duplicidad de términos (*contemplación o meditación*, p. 243; *astucias y suasiones*, p. 297) que mil veces aparecen en su prosa y, que de ser suyo, culminaría en el siguiente párrafo de una carta a Isabel Roser:

---

[94] La referencia en Juan Marichal, *La voluntad de estilo*, Madrid 1971, p. 83.
[95] RIVADENEIRA, p. 34 b.
[96] *Dial. lengua*, p. 5.

> se dispone a lançar la cosas altas, abraçando las cosas baxas, queriendo lleuar por un hilo lo alto y lo baxo: honra y deshonra, riqueza o pobreza, querido o aborrecido, acogido o desechado; en fin, gloria del mundo o todas injurias del siglo[97].

Recurso trivializado por Rivadeneira, y bien conocido en la prosa del siglo XVI[98], con antecedentes clásicos, pero lo que Ignacio no imita son las construcciones ampulosas que desde el *Amadís* hubieran podido llegarle. Lo que del latín no quiso adquirir fueron las virtuosidades estilísticas que le brindó el conocimiento de Erasmo; antes bien temió por su devoción y lo repudió, como más adelante tuvo que repudiar el proselitismo que intentaba Juan de Valdés. Se quedó con un latín de andar por casa, aunque siempre estimulara a sus hijos espirituales a que lo practicaran; en primer lugar Rivadeneira[99], después cuanto los jesuítas tomaron para edificiar a los fieles, empezando por San Francisco de Borja, y cuanto tomaron de Trento[100], por más que la Compañía, en pluma de Mariana, hubiera hecho retroceder los estudios latinos[101]. El latín sirvió para unos usos muy precisos: estudios en París, graduación; el italiano, casi veinte años en Roma, para tomar unos cuantos préstamos de ese contacto lingüístico, y muy poco más. Nada fue decisivo en su lengua, porque no pretendía otra cosa que el entendimiento y la gracia que Dios ponía para sus propósitos[102].

El español de San Ignacio no es un español «preclásico», lo que pugna incluso con el concepto elemental de la cronología. Contemporáneo de Garcilaso y de Valdés, mal podemos tildarlo de arcaico; tuvo arcaismos, sí, pero no debidos a la cronología sino a la geografía. Digamos la situación periférica de Vizcaya, que obligaba a ciertos usos conservadores; pensemos sus quince años en la Vieja Castilla, pero así y todo

---

[97] *Epp.*, I. p. 86. En ese misma página alternan *ciglo* y *siglo*; creo que la primera es errata del editor, bien en pugna con lo que hemos señalado en el capítulo de las grafías. Cfr. Díaz-Plaja, art. cit., págs. 41-42.

[98] LAPESA, págs. 44-45; MENÉNDEZ PIDAL, *Lengua. XVI*, p. 64. Y aún habrá que pensar que son de Rivadeneira las preguntas más o menos retóricas con que se salpica la *Vida* del Fundador: «La cual diferencia y mudanza como él echase de ver, movido con la novedad y admirado, decía: «¿Qué quiere decir esto? ¿Qué camino es éste por donde entramos? ¿Qué nueva empresa es ésta que acometemos? ¿Qué manera de guerra es esta en que andamos?» (p. 19 b).

[99] LAFUENTE, p. X.

[100] ANTONIO MARTÍ, *La preceptiva retórica española en el siglo de oro*, Madrid 1972, p. 234. La participación jesuítica en Trento es resumida con ecuanimidad por HENRY DWIGHT SEGWICK, *Ignatius Loyola. An Attempt atan Impartial Biography*, Nueva York 1923.

[101] *Discurso de las cosas de la Compañía* (BAAEE, XXXI, p. 601), cit. Martí en la obra de la nota anterior, p. 241.

[102] Una interpretación del desinterés ignaciano por el bien escribir y el valor semiológico de multitud de signos se pueden ver en las sustanciales páginas de ROLAND BARTHES, *Sade, Faurier, Loyola*, París 1971, págs. 43-80.

los usos que practicó eran corrientes en todas partes; si acaso recurrió con mayor abundancia a alguno de ellos, por lo que su lengua resultó conservadora, pero no tanto que casi todos sus rasgos no se documentaron en Rivadeneira y no en el *Amadís*, y no tengo en cuenta la sintaxis de los libros de caballerías porque basada en mil recursos estrictamente retóricos acabaron por no decir nada a aquel hombre que buscaba la relación directa con sus adoctrinados. Le quedó algún arcaísmo deliberado *(asaz)*, numerosas vacilaciones en el timbre de las vocales átonas, la persistencia de *-rl-* sin llegar a *ll*, no aceptó mantener la *b* de *cobdicia*, debió vacilar en la suerte de *-dl->-ld-* y presentó formas verbales con síncopa *(debría)*, futuros y condicionales metatizados *(ternían)* o alternancia de la terminación *-ades* / *-áis*. Hoy podemos pensar que esto fuera arcaico, pero en sus días, no. Lo que la lengua de San Ignacio manifiesta es una lengua en trance de evolución, con rasgos que llegarían hasta el siglo XVII o más tarde, con unos arcaísmos que estaban en vía de desaparición y con las vacilaciones que presentaban los grandes escritores. Creo que nada de esto autoriza a pensar en un escritor rezagado, pues no estuvo solitario en su rezago, sino que se mantuvo equilibrado: pertenecía a una tradición regional perfectamente elaborada y rechazó lo que pudieran ser modas ocasionales, superadas ya *(-bd-)*, o en trance de difusión *(-rl->ll)*. Otras veces, alternaba con dos posibilidades. Es decir, su lengua era una lengua de tipo medio que no se ha estabilizado definitivamente, pero esto no ocurrió hasta el siglo XVII y, sobre todo, hasta el siglo XVIII. Miraba al pasado y no siempre lo admitía; miraba al futuro y no se dejaba ganar totalmente. Por los días en que él vive, Juan de Valdés escribe el *Diálogo de la lengua*. Acaso no podamos tener mejor contrapunto para la lengua de Ignacio que las doctrinas lingüísticas del conquense. Entonces vemos cómo el Fundador coincide con él en no pocas cosas, pero en otras siguió la evolución de la lengua (lo opuesto a fosilización) y caminó sin aceptar novedades, que resultaron ser pasajeras. Ecuánime también en esto.

Rivadeneira protesta de su fidelidad a la figura del maestro[103]. He buscado en él las referencias lingüísticas que hubieran confirmado hipótesis anteriores, que me han resultado sumamente atrevidas; me atengo a lo que el Fundador escribió y a lo que su discípulo nos contó. Valgan unas palabras cargadas de emoción:

[103] «Contaré lo que yo mismo oí, vi y toqué con las manos en Ignacio, a cuyos pechos me crié desde mi niñez y tierna edad, pues el Padre de las misericordias fue servido de traerme, el año de mil y quinientos y cuarenta (antes que yo tuviese catorce años cumplidos, ni la Compañía fuese confirmada del Papa), al conocimiento y conversación deste santo varón; la cual fue de manera, que dentro y fuera de casa, en la ciudad y fuera della, no me apartaba de su lado, acompañándole y sirviéndole en todo lo que se ofrecía» (p. 10).

Mas escrebimos de un hombre que fue en nuestros días, y que conocieron y trataron muy particularmente muchos de los que hoy viven, para que los que no le vieron ni conocieron entiendan que lo que aquí se dijere estará comprobado con el testimonio de los que hoy son vivos y presentes, y familiarmente le comunicaron y trataron (p. 11).

Comprendre Ignace de Loyola par son èpoque ou Ignace de Loyola dan son temps

JEAN DELUMEAU
Professeur au Collège de France,
chaire d'«Histoire des mentalités religieuses
dans l'Occident Moderne»

Il est banal —et pourtant nécessaire— de répéter que l'historien doit plutôt comprendre que juger. Il est, certes, facile, comme l'a fait Quinet au XIXe siècle, de souligner l'intolérance antiprotestante de st Ignace (avec référence à la célébre lettre qu'il adressa en 1554 à Canisius). Mais sans rejeter dans l'oubli des faits indiscutables et qui choquent notre époque, il nous faut non seulement replacer dans son temps le pesonnage d'une stature exceptionnelle que fut le fondateur des Jésuites, mais encore —ce qui demande beacoup de nuances— faire ressortir ce que son Ordre, dans le temps et dans l'espace, a retenu de son message.

Lainez, successeur d'Ignace, s'exprimant au concile de Trente sur les réformes disciplinaires nécessaires dans l'Eglise catholique, se démarqua en ce domaine de tout conservatisme rigide et déclara: «Il en est des reformes comme des remèdes: elles doivent pour servir répondre aux besoins du sujet... Dans l'élaboration d'une reforme on doit moins se régler sur la pratique de l'antiquité et même sur les exemples des saints que sur les necessités présentes et sur les moyens de faire renaître actuellement la ferveur». Une déclaration à porter au débat entre «les anciens et les modernes» et qui n'est pas démodée aujourd'hui.

Or on doit constater sur un plan purement historique que, dans leur majorité, les disciples et successeurs de st Ignace, y compris à notre époque, adoptèrent une ligne d'ouverture et de modernité. Ils s'efforcèrent de concilier les «rites chinois» avec le christianisme. Ils protégèrent les Guaranis, quitte à encourir la dissolution de la Compagnie. En théologie morale, ils furent des adversaires du rigorisme, cherchant de façon quasi constante à «garder les droits de la liberté humaine et de la raison» —formule du P. de Ravignan en 1844. Henri Bremond a pu parler de «l'anthropocentrisme» des Jésuites. Faut-il alors conclure qu'ils entendirent mal ou déformèrent le message de leur fondateur? Il vaut mieux

au contraire restituer celui-ci dans son époque et essayer de comprendre en quoi il répondit aux besoins religieux de son temps.

Il fut d'abord le fils d'une Espagne où s'épanouissait dans la première moitié du XVIe siècle une étonnante vitalité religieuse, où les souverains veillaient à la résidence des évêques et qui avait accompli sa propre réforme grâce au cardinal Cisneros (†1517). Salamanque passait pour une «petite Rome». C'est là que Francisco de Vitoria donna ses célèbres *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre* (1538-1539). A l'époque Salamanque tenait dans l'Europe restée catholique le rôle théologique qui avait été, au XIIIe siècle, celui de Paris. Aussi bien, 66 docteurs de Salamanque participèrent-ils au concile de Trente. L'Espagne constitua au XVIe siècle le roc sur lequel s'appuya la Réforme catholique. Ce n'est pas par hasard qu'elle donna alors naissance aussi à ste Thérése d'Avila et à st Jean-de-la-croix. L'Italie du temps dont les milieux intellectuels étaient les plus paganisés d'Europe et même les seuls à avoir renoué avec une certaine mentalité paienne, aurait été incapable de mener à bien la rénovation de l'Eglise romaine. Mais, compte tenu des structures déjà centralisées de celle-ci, cette renovation ne pouvait être diffusée qu'à partir de Rome. Décidé à créer une nouvelle famille religieuse, Ignace devait donc devenir romain.

Contrairement à une simplification historique longtemps acceptée, tout n'allait pas mal dans l'Eglise catholique entre la fin du Gran Schisme (1417) et le concile de Trente (1545-1563). En France plusieurs évêques zélés et de nombreux synodes diocésains s'efforcèrent alors d'intensifier la ferveur religieuse. Le même constat peut être fait en Allemagne, où assure H. Jedin, l'on réforma plus que partout ailleurs. Au moment où les «abus», certes, se renforçaient, naissait aussi la *Devotio moderna* que définirent et répandirent, à la fin du XIVe siècle, Ruysbroeck «l'admirable», Gerard Groote et les *Frères de la vie commune*. La méditation construite, méthodique et christocentrique de la *Devotio moderna* s'adressait, certes, à des ámes d'élite. Mais jamais on ne précha autant qu'au XVe siècle. Jamais les confréries ne s'étaient autant multipliées. Jamais l'art chrétien n'avait produit, jusque dans les campagnes, des oeuvres aussi nombreuses. En Italie même, si païenne à certains égards, apparaissaient les symptômes d'une mutation religieuse. La confrérie, dite *Oratoire de l'amour divin*, créé a Génes en 1497, se transporte à Rome en 1514. Cette initiative laïque n'est pas sans rappeler celle qui donna naissance aux *Frères de la vie commune*. Gian-Matteo Giberti (†1543) est un trés vigilant évéque de Vérone, dont l'austérité et l'action annoncent celles de st Charles Borromée. Naissent les primères congrégations de clercs réguliers antérieurement à la Compagnie de Jésus. Angela Merici crée l'institut des Ursulines (1535) qui se voulait sans clöture, comme sera plus tard celui des Servantes des pauvres de M. Vincent et qui avait pour but l'instruction des filles. L'Eglise catholique, au temps de la Préréforme, conservait donc des forces vives et des possibilités de ré-

novation. Mais elles ne pouvaient jouer pleinement que si elles étaient soutenues et assumées par le siège romain.

Au moment où Paul III, en 1540, accepte la création de la Compagnie de Jésus, la rupture, en fait, est déjà consommée avec les chrétiens devenus protestants. La tentative de réconciliation, l'année suivante à Ratisbonne, échouera. Le concile de Trente ne fera qu'enregistrer la caussure. Jamais la chrétienté n'avait connu une crise aussi grave que celle des années 1520-1545. Ignace pouvait d'autant plus s'en alarmer que Bernardino Ochino, prédicateur célèbre et supérieur général des Capucins, passa à la Réforme en 1542. Dans ce contexte une des préoccupations majeures du fondateur des Jésuites fut d'arrêter une débandade qui risquait de se généraliser. D'où le voeu spécial d'obéissance au pape, l'insistance sur l'obéissance à l'intérieur de la Compagnie, la trés longue période de formation et de probation exigée des futurs profès (dix-sept ans au total). D'où encore la multiplication de Collèges où l'élite de la jeunesse serait instruite dans une doctrine ferme. D'où enfin, ses efforts pour diffuser la pratique des *Exercices spirituels*. Ceux-ci, inspirés par la *Devotio moderna*, ébauchés dès 1522 à Manresa mais complétés par la suite, voulurent être essentiellement une pédagogie permettant au pénitent de «se vaincre soi-même et de diriger sa vie sans être déterminé par une afection désordonnée». La religion menacée avait besoin d'âmes bien trempées. Il y avait urgence, le temps des incertitudes devait cesser.

On a noté plus haut que les Jésuites ne furent pas la première congrégation de «clerc réguliers» créée avant le concile de Trente. Mais il est d'une énorme importance historique qu'Ignace ait opté pour cette formule nouvelle de «prètres réformés» vivant au milieu du peuple chrétien, donnant l'exemple de la vertu sacerdotale, enseignant le catéchisme, créant des écoles, restituant au culte la décence et la dignité, conduisant les fidèles vers les sacrements. Au XIIIe siècle étaient nés les Franciscains et les Dominicains en réponse aux situations de l'époque et qui avaient constitué un progrès sur les Ordres précédents, en ce qui concerne le contact avec les populations. Toutefois leur exemple n'avait pas produit une amélioration du clergé séculier. Il fallait donc maintenant chercher une autre voie: c'est-à-dire créer des congrégations de prêtres qui, bien que liés par des voeux, vivraient dans le monde et y prêcheraient par l'exemple, montrant aux laïcs que la vertu propre au sacerdoce pouvait se maintenir même dans un contact continu avec le monde. Les clercs réguliers, qui naquirent en Italie avant même la naissance de la Compagnie de Jésus, abandonnèrent donc le style de la vie conventuelle. Mais ils pratiquèrent individuellement la prière méthodique à la quelle Ignace avait lui-mème accordé tant d'importance dans les *Exercices spirituels*.

Ainsi naquirent les Théatins, à l'initiative de Gaetan de Thiene, personnage réservé et modeste et de Gian-Pietro Carafa, le futur Paul IV, qui était tout le contraire. Leur but était de se consacrer à l'apostolat et à la formation des prètres. En 1531, un noble génois, Zaccaria, fonda

la congrégation des Barnabites. Ceux-ci, plus fougueux que les Théatins, ne craignaient pas de descendre dans la rue pour y instruire les foules. Enfin en 1532, un ancien soldat, Girolamo Miani, se convertit en prison et institua à Somasque, près de Bergame, une congrégation visant spécialment à l'enseignement et au soin des pauvres. Ainsi la Compagnie de Jésus ne fut pas au XVIe siècle une création isolée. Ce type nouveau de congrégation était «dans l'air du temps», et c'est par une analyse pénétrante des besoins religieux de l'époque qu'Ignace en adopta l'esprit.

Il est révélateur que le fondateur des Jésuites, lui meme grand mystique et par ailleurs très attiré par la musique religieuse, ait privilégié dans on Ordre, comme déjà dans es *Exercices spirituels*, la raison plutôt que les sentiments et la volonté plutôt que l'effusion. On sait qu'il refusa les offices du choeur et leurs chants. Deux ans avant sa mort, il déclara: «Si j'écoutais mon goût personnel et si je suivais mon inclination, j'établirais le choeur et le chant dans la Compagnie: mais je ne le ferai pas, car je sens que ce n'est pas la volonté de Dieu et que telle n'est pas la vocation de notre Institut». Il avait compris en effet que les tâches qui devaient être celles de ses «clercs réguliers» n'étaient pas compatibles avec le rythme des offices liturgiques conventuels. Comment, par exemple, concilier l'enseignement avec la présence au choeur selon un rythme immuable? D'autre part, ceux qui se destinaient à être à la pointe de l'apostolat en Europe et hors d'Europe ne seraient sans doute pas assez nombreux —et, de toute façon, ils seraient trop absorbés— pour assurer des liturgies de type conventuel. Les conditions religieuses du XVIe siècle, nées à la fois de la diffusion du Protestantisme et de l'expansion chrétienne outre-mer, exigeaient des congrégations nouvelles un style différent de celui des moines du Moyen Age.

Parmi les tâches qui parurent prioritaires aux chrétiens les plus dynamiques du XVIe siècle, qu'ils fussent catholiques ou protestants, figurait l'enseignement de la «doctrine chrétienne», c'est-à-dire du catéchisme. Il y eut unanimité, aux XVIe et XVIIe siècles, chez ceux qui se sentaient responsables du salut de leurs semblables à penser, à la fois que l'ignorance religieuse était énorme en leur temps et que cette ignorance était cause de damnation. Il y avait donc urgence absolue à faire connaître les éléments principaux de la foi chrétienne, et aux baptisés et aux peuples païens des pays lointains. Cette volonté d'enseignement doctrinal est à replacer dans le contexte plus large d'une histoire des mentalités. Car un caractère de la Renaissance auquel on ne prête pas d'ordinaire beaucoup d'attention a été son besoin de clarifier. Or aucune époque n'a autant dogmatisé que celle-ci. «Confessions», «Articles de foi», catéchismes —catholiques et protestants— fusèrent de toutes parts. De leur choc brutal jaillit une lumière qui accusa le contour des doctrines et révéla leurs contrastes. La théologie devint plus tranchante et plus excommuniante qu'autrefois mais aussi plus éclairante et donc, pour le public auquel elle s'adressait, plus sécurisante. Plus généralement encore

les souverains de la Renaissance légiférérent et codifiérent beaucoup plus que leur prédécesseurs.

L'enseignement du catéchisme se situa dans cet environnement global. Dans les années 1538-1544, tandis que Ignace et ses premiers compagnons commençaient leur apostolat à Rome, Paul III leur demanda d'enseigner la «doctrine chrétienne» aux enfants de la ville. Cet objectif ne fut ensuite jamais absent des préoccupations de l'Ordre. A preuve les trois catéchismes —*major, minor* et *minimus*— que Canisius publia à partir de 1554. Le premier catéchisme catholique édité en français fut celui du jésuite Edmond Auger (1563). Un peu partout en Europe la Compagnie multiplia des confréries de la «doctrine chrétienne».

Avec les années, et tandis que le nouvel Institut précisait ses contours, le souci de la formation religieuse devint central dans la pensée de st Ignace. On a justement rapproché à cet égard Calvin et le fondateur des Jésuites. La première académie protestante fut instituée à Genéve en 1559, avec Théodore de Bèze comme recteur. Elle avait pour fonction de former des pasteurs aptes à répandre le protestantisme et à célébrer le culte réformé. Vingt ans auparavant Lainez avait suggéré de créer des collèges où les jeunes gens jugés aptes à la Compagnie recevraient la formation nécessaire: d'où la création du Collège romain, où l'on commença à donner des cours en 1551, et celle du Collège germanique, fondé à Rome en 1552. Ils étaient destinés, l'un et l'autre, à donner à leurs étudiants un solide bagage à la fois en théologie, en philosophie et en lettres classiques. Mais dès avant cette date l'horizon des collèges jésuites avait commencé à s'élargir. Un pas décisif fut franchi quand, en 1548, la Compagnie prit en charge, à la demande du vice-roi de Sicile, le collège de Messine où seraient désormais instruits, et les novices et des élèves laïcs.

Un remarquable éloge des collèges jésuites fut écrit en 1565 par Jean Sturm, le recteur du gymnase protestant de Strasbourg. Après avoir félicité les pères de la Compagnie d'enseigner les langues (anciennes), la dialectique, voire la rhétorique, il précisait: «les Jésuites nous secondent et cultivent les belles-lettres, objet de toutes nos peines et notre grande passion. En effet j'ai vu les auteurs qu'ils expliquent, les excercises qu'ils pratiquent et leur méthode d'enseignement qui est si proche de la nôtre qu'elle semble dérivée de nos sources...». La réalité est que collèges jésuites et gymnases protestants répondaient à un même besoin et donc qu'ils se ressemblèrent beaucoup. Certes la formation religieuse fut plus biblique chez les Réformés, plus axée chez les catholiques sur la pratique des sacrements. Mais les collèges jésuites et les gymnases protestants suivirent le même modèle humaniste, fondé sur la familiarité des écrivains antiques (expurgés). Ils appliquèrent, les uns et les autres, le *modus parisiensis*, c'est-à-dire la méthode pédagogique inventée par les *Frères de la Vie commune*. D'où, d'un côté et de l'autre, notent R. Chartier et D. Julia, la même progression en classes, les mêmes programmes, parfois

les mêmes manuels, le même recours à l'antiquité classique comme formatrice de vertu, la même répartition en dizaines ou «décuries» pour assurer la discipline et la démultiplication de l'enseignement, le même usage de l'émulation. «Les mêmes textes sont étudiés suivant un ordre identique, comme l'atteste la liste préconisée par le *ratio studiorum* (jésuite de 1598) et par le programme de Genève». A quoi il faut ajouter qu'Ignace, homme austère et autoritaire, fut pourtant un des grands responsables de l'adoucissement de la discipline scolaire qui constitua le voeu commun d'Erasme, et de Rabelais et de Montaigne. Le paradoxe n'est qu'apparent. Ignace et la Compagnie de Jésus se voulaient ouverts aux aspirations de leur époque.

De même qu'ils comprirent le défi que constituaient pour le christianisme de leur temps la découverte de l'Amérique, celle de la route du Cap et l'accès par mer à l'Extréme-Orient. A l'origine, Ignace et ses premiers compagnons avaient décidé de partir en Terre Sainte pour y convertir les infidèles. La guerre de 1537-1538 entre Venise et les Turcs empêcha leur départ. Mais le repli sur Rome n'éteignit pas leur zèle missionnaire. François Xavier s'embarqua pour l'Inde en 1541. Trois Jésuites partirent pour le Congo en 1547. Six autres fondèrent en 1549 la première province américaine de la Compagnie. Un autre encore parvint à pénétrer en Ethiopie en 1557. De son vivant Ignace avait songé à fonder des collèges au Mexique et au Pérou. Lui-même, en 1554, deux ans avant sa mort, se disait prét à passer le reste de ses jours en Barbarie et il demanda qu'on lui trouve un Coran.

A la fois mystique et méthodique (il dicta ou écrivit 6800 lettres entre 1541 et 1556), autoritaire et tendre —il avait le «don des larmes»— Ignace de Loyola nous apparait comme l'un des geants du XVIe siècle. Il eut pour son Ordre des ambitions mondiales, à la mesure des horizons nouveaux de l'époque, mais c'était «pour la plus grande gloire de Dieu». Il ignora la tolérance, comme l'immense majorité de ses contemporains. Mais il constitua une milice courageuse, intelligente et instruite qui «nourrit aujourd'hui encore un dessein de service gratuit et silencieux, de prière, d'abandon au mystère de Dieu, d'acceptation sereine de la mort sous quelque forme qu'elle survienne: le dessein de Jésus crucifié» (K. Rahner).

Ignacio de Loyola, escritor

IGNACIO IGLESIAS
Director de «Manresa»,
Revista de Espiritualidad Ignaciana, Madrid

Una nota, a pie de página, marginal, al magnífico y documentado estudio del Prof. Manuel Alvar. Ha afirmado el Profesor: «Ignacio escribía como hablaba». Añado: Y hablaba lo que vivía. Como vivía. Para vivir. Y para hacer vivir.

Sin duda Ignacio no es un literato. En la Autobiografía se autorretrata sólo como «buen escribano» (Aut. 11). Pero hubiera podido ser un excelente narrador. Tiene para ello una excepcional capacidad de observación, una gran memoria de hechos y detalles, intuición para relacionar acontecimientos y centrarlos, y para desentrañar lo que él llamará «el fundamento verdadero de la historia» (Ejercicios, 2). Sus análisis personales de situaciones de Iglesia y de evangelización revelan al hombre enterado y reflexivo. Finalmente tampoco le faltó imaginación, sin duda alimentada por la novelística de su tiempo, que «era muy dado a leer», y que encontraba en su temperamento soñador (así se autorretrata-Aut. 6) una sensibilísima caja de resonancia.

De sus calidades de narrador nos queda el valiosísimo testimonio de su relato, —la Autobiografía dictada—, que resulta un apasionante libro de viajes al interior de sí mismo, dentro de la trama de otro viaje exterior lleno de peripecia y de dramatismo, rasgos todos que le han convertido en un libro clásico en este género literario. Otras páginas, las providencialmente salvadas de su *Diario espiritual*, no destinadas a salir de su propio ámbito personal, sino narración y memoria para sí mismo, revelan al observador fiel, para quien todo detalle está cargado de sentido, es palabra y comunicación de Otro.

Como buen conservador que fue, a quien le va el cara a cara, el tú a tú, Ignacio hubiera podido también ser (y hasta un cierto punto lo fue) un buen epistológrafo. Así se manifiesta en las cartas redactadas directamente por él y no es difícil descubrir sus rasgos propios en el

resto, hasta las más de siete mil firmadas por él. Su estilo coloquial directo y concreto, su frescura, la viveza e inmediatez de sus reacciones, la proyección de su persona en sus argumentos... le hacen inconfundible.

Pero estuvo bien lejos de su intención hacer de sus cartas piezas literarias. Precisamente Bobadilla, uno de sus compañeros de lengua y pluma más libre, se atreverá a criticarle y echarle en cara sus incorrecciones, lo que da origen a una de las más bellas y típicas cartas de un Ignacio a la vez agradecido y aleccionador sobre el género (Roma 1543, Epp. 1, 277-282).

Pero es claro que ni de la narración, ni del epistolario, quiso hacer Ignacio un género literario propio. Su más profunda relación con la historia es haberla descubierto como lugar teológico de su personal experiencia de Dios y de la experiencia que intenta servir en otros. Ya este dato fundamental serviría para significar a Ignacio con luz propia entre otras corrientes y estilos espirituales, que él conoció, de los que se ayudó, pero de los que no dependió.

Escribir para él nunca fue un fin en sí mismo. Fue claramente un medio para un fin bien distinto: «ayudar a otros». Esto da a sus escritos, a su vocabulario y a sus giros gramaticales, con frecuencia arcaizantes, como se ha dicho, un carácter típico. Es el estilo de un vitalista, de un hombre de acción. Si escribe no es por necesidad de expresar sus vivencias, ni de dejar para la historia memoria viva y bella de sus hechos y andanzas, sino pura y llanamente por ayudar a HACER y por mover a HACER. Esto es lo que le movió a escribir los Ejercicios (Aut. 99), —motivación que queda reflejada en su mismo título—, lo es también del relato de su vida[1], y ésta es también la finalidad obvia de su epistolario.

Literatura para HACER[2], se ha dicho del texto de los Ejercicios. Y para mover a hacer. Justamente se ha resaltado la capacidad de este texto, verdadero manual de gimnasia interior destinado al entrenador, el que da Ejercicios, para generar otros textos[3]. El texto original, el que tiene entre manos el que los da, genera por su propio dinamismo interior, el que éste entregará al que los hace, habida cuenta de su personal necesidad; el que hace los Ejercicios produce a su vez su propio texto con el que se refiere a Dios durante el ejercicio; y finalmente surge el texto de Dios, cifrado en movimientos de consolación, desolación..., texto que pasa a ser historia viva y nueva, que se va produciendo, y que bajo la iluminación del texto primero, el de Ignacio, ha de ir siendo leída e interpretada por el que da los Ejercicios y por el que los hace, en una lectura dinámica, que va conduciendo y profundizando la experiencia.

---

[1] Prólogo del P. Luis Gz. da Cámara al relato autobiográfico de Ignacio de Loyola, n. 4.

[2] *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di Mario Gioia, Unione Tipográfico-Editrice Torinese, 1977, pg. 67.

[3] ROLAND BARTHES, *Sade, Fournier, Loyola*, París, 1971, pg. 43-80.

El vocabulario de Ignacio es típicamente el de un hombre de acción. Por eso es corto, esencial, pero dotado de una gran fuerza interior dinamizadora. Es un placer, fácil para entendidos, explorar los grandes núcleos del vocabulario ignaciano en los que se arracima, en familia, no lingüística sino vital, lo más auténtico de su terminología habitual.

Uno de los núcleos, por ejemplo, que salta a la vista apenas abiertas las páginas de los textos ignacianos, gira alrededor de la acción: HACER, OBRAR (acciones, obras) y sus verbos y sustantivos instrumentales, SERVIR, AYUDAR (servicio, ayuda), —con mucho los términos más recurrentes en el vocabulario ignaciano— «ser instrumento» «hacerse instrumento», o sus contrarios «impedimento», «desayudar»..., o sus numerosos armónicos, como son todos los referidos a la obra por excelencia, la MISION, el encargo, que ha de ser realizado.

Un segundo núcleo se trama alrededor del término UNION (unión con Dios, unión y congregación de personas, unión de los ánimos, unión mística...), o sus opuestos, «división», «dispersión»... También alrededor de este núcleo, y como su instrumentación, se arracima toda una serie de conceptos operativos: orden, «ordenación», «coordinación», «subordinación», «comunicación de personas»... y sus contrarios, «desorden»... Condensado visible de todo será uno de los términos más tenazmente utilizados por Ignacio, el sustantivo central CUERPO, trabado de «miembros», animado por una «cabeza» de la que «desciende el influxo», cuya destilación final la encerrará Ignacio en el término que constituirá la denominación de origen de su obra más visible: COMPAÑIA.

Finalmente un tercer ejemplo, el del vocabulario aglutinado alrededor de un objetivo vital de primera magnitud evangélica: la LIBERTAD. Y no sólo el resultado final, como aspiración de quien se experimenta «encarcerado» y «desterrado»[4], sino el núcleo generador de un proceso de liberación de «afectos», «afecciones», mediante una dinámica, instrumental también, de «abnegación», «mortificación», «salir de su propio amor, querer a interesse»..., que no son para Ignacio acciones negadoras, sino afirmaciones de la persona por vía de adhesión al Absoluto.

Basten estos apuntes para concluir que una interpretación completa del léxico y del estilo ignacianos no es posible sin partir de esta su visión personal vitalista, que lleva sus palabras mucho más allá del mero enraizamiento cultural y filológico y que le hace creador de terminología propia y cincelador de formulaciones que, por su sobriedad, precisión y densidad de verdad, siguen hoy constituyendo pautas de pensamiento y de acción para la humanidad.

---

[4] *Ejercicios Espirituales*, 47.

La correspondence de Saint Ignace: un moyen privilegié d'entrer dans son humanisme

DOMINIQUE BERTRAND
Director de «Sources Chretiennes», Lyon

Le premier chapitre de la huitième partie des *Constitutions de la Compagnie de Jésus,* qui regroupe significativemente trois chapitres des rédactions antérieures, s'achève par une constitution et trois déclarations concernant la correspondance[1]. Après avoir examiné «l'union des coeurs» «du point du vue des inférieurs», puis «de la part du général —et *mutatis mutandis* de tous les supérieurs—, Ignace conclut ce qui traite du «lien unissant à la fois les membres entre eux et avec leur tête» par un ensemble qui commence par ces mots: «La correspondance entre inférieurs et supérieurs apportera aussi une aide toute spéciale...», «Ayudara muy specialmente[2]». Quand on sait combien il a lui-même appliqué cette directive, présidant à un échange épistolaire de plus de 9000 lettres[3], on est amené à considérer cette masse comme le document majeur, bien que peu maniable, qui donne de comprendre ce qui l'a animé dans son rôle historique. La correspondance éditée en près de trente volumes des *Monumenta ignatiana* »aide très spécialment» à percevoir comment Ignace a aidé la Compagnie à aider. A ce titre, il m'a paru que développer une brève synthèse sur ce point entrait tout à fait dans les orientations du Congrès international de Madrid, qui, en cette année jubilaire, a voulu

[1] Voir D. BERTRAND, *Un corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus* (Christus, 38), Paris 1974, p. 161-166.

[2] *Constitutions de la Compagnie de Jésus* (Christus, 23), t. 1, n^{os} 673-675, p. 213-214; et SANCTI IGNATII DE LOYOLA, *Constitutiones Societatis Jesu* (M.H.S.I., 64), t. 1, p. 621.

[3] Voir D. BERTRAND, *La Politique de saint Ignace de Loyola*, Paris 1985, p. 13, la table des ouvrages davantage utilisés, où l'on compte près de 30 volumes de correspondance, et p. 35-39. Désormais cet ouvrage sera désigné par *Pol.*

mettre en lumière la place qui revient au Loyola dans la crise du XVI[e] s. Cette crise n'étant pas encore définitivement dépassée de nos jours, les points que nous soulignerons ne manqueront pas, sans doute, d'une certaine modernité.

La correspondance ignatienne, encore mal étudiée pour elle-même[4], pourrait sans peine bénéficier d'une présentation globale. J'ai pensé cependant plus intéressant de m'attacher ici au commentaire d'un seul texte. On sera ainsi davantage enfoui dans la réalité des affaires où, en particulier, les *Lettres et instructions* qui émanent directement d'Ignace ne cessent de montrer leur efficacité[5]. J'ai choisi le «Judicium de quibusdam opinionibus quae falso revelationes credebantur», récemment publié et traduit en français dans les *Ecrits* comme lettre adressée en juillet 1549 à François Borgia[6]. D'une part, je n'ai jamais eu l'occasion d'étudier de près ces pages. D'autre part, tendant de résoudre une «crise», ce texte nous place au centre du combat ignatien, le discernement spirituel. Enfin, le document adressé à Borgia en juillet 1549 est tout à fait caractéristique de la manière d'écrire ignatienne, cette analytique qui, chez ce maître spirituel, est si intimement jointe au discernement.

Circonstances

Par définition, si elle ne relève pas, comme telle, de la fiction littéraire, une lettre est un écrit de circonstances. A propos de n'importe quoi de ce qui fait la vie qui passe, on y prend position. Notre texte s'inscrit parfaitement dans ces limites. Et l'on est assez bien renseigné sur ce qui l'a motivée. Tout tourne autour du destinataire, le «santo duque»; celui-ci, depuis quatre ans, se rapproche de plus en plus de la minime Compagnie de Jésus, mûrit son intention d'y entrer et se démet progressivement à Gandie de ses responsabilités politiques et sociales. François de Borgia n'est pas un novice de tout repos. Sa ferveur elle-même donnera du fil à retordre au préposé général[7]. Or le voilà d'une communauté de jésuites qui l'ont mis, certes, en rapport avec la Compagnie, mais favorisent dangereusement son exaltation, liés qu'ils sont

[4] *ibidem*, p. 73. Comparer aussi dans les bibliographies spécialisées la part qui est faite aux *Excercices*, aux *Constitutions* et aux *Lettres*.

[5] Voir D. BERTRAND, *«La correspondance de saint Ignace, une façon de conduire les affaires»*, *Christus*, 36 (1989), p. 84-93.

[6] SANCTI IGNATII DE LOYOLA, *Epistolae et instructiones* (M.H.S.I.), t. 12, Madrid 1911, p. 632-634, et IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits* (Christus, 76), p. 744-757. Les deux versions de ce text seront cités désormais *Jud.* et *LetB*.

[7] *Voir en particulier la lettre du 20 septembre 1548, traduite dans les Ecrits, op. cit.* n. précédente, p. 735-737, sur la longueur de l'oraison et les pénitences corporelles (*Epist. ign.* 2, 233-237); on le voit, un des thèmes de *Jud.* est déjà traité dans ces lignes.

avec les milieux proches de l'illuminisme espagnol[8]. Un franciscain bien connu pour son radicalisme mystique, Juan de Texeda, est l'âme du petit groupe de Gandie où se signalent deux compagnons dont l'équilibre psychologique n'est pas à la mesure de la générosité, André de Oviedo, espagnol, qui mourra dans la mission d'Ethiopie[9], et François Onfroy, français. Le cheminement spirituel du «santo duque», outre son intérêt propre, permet de saisir le passage de la mystique franciscaine à la mystique de la Compagnie de Jésus, comme, plus généralement, de la piété médiévale à celle qui se développe dans les temps modernes après le concile de Trente. La missive de juillet 1549, précédée de quelques autres[10], marque un moment crucial de cette évolution.

Autour d'un pôle intérieur —une faim d'oraison prolongée— et d'un pôle extérieur —la réforme de l'Eglise—, l'agitation de Gandie sort donc des limites de la petite communauté attachée au collège-université que le duc a fondé. Elle est significative de courants qui s'introduisent dans la Compagnie parce qu'ils sont puissants au-dehors. Les travaux se sont multipliés depuis quelques années sur Joachim de Fiore et sa postérité[11]. Sans que le nom de l'abbé calabrais apparaisse dans le document, c'est sa lointaine influence, relayée par une vaste littérature en partie déformante, qui agit encore. Toute une fantasmagorie embrase la volonté d'un renouveau de l'Eglise. Elle culmine pour ce qui est de la dimension sociale, extérieure, qui commande beaucoup de choses, dans l'image du «pape angélique». Parmi bien d'autres qui s'attribuent le titre, François Borgia serait ce pape angélique[12].

Telle est donc la crise. Il fallait en indiquer la complexité et les ramifications. Circonscrite à une communauté de la Compagnie de Jésus, elle n'en est pas moins tout à fait caractéristique d'un moment de l'histoire. Le sérieux avec lequel Ignace a pris position, on l'a dit, après plusieurs mises en garde limitées, montre qu'il sentait la gravité significative des effervescences de Gandie. Ajoutons que, comme le Père de Lubac l'a bien montré, les idéologies modernes s'enracinent, pour une part constitutive d'elles-mêmes, dans les soubresauts du joachimisme[13].

---

[8] Voir à ce sujet M. ROTSAERT, *Ignace de Loyola et les renouveaux spirituels en Castille au début du XVI^e siècle* (CIS), Rome 1982, qui étudie surtout la période antérieure à notre document; plus généralement, avec référence précise à Texeda (voir index), M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*, Paris 1937.

[9] Voir Ph. CARAMAN, *L'Empire perdu. L'histoire des jésuites en Ethiopie* (Christus, 74), Paris 1988.

[10] Voir *Jud.* p. 632-633, la n. 1 qui renvoie à *Epist. ign.* 2, 43, 46, 502, lettres de mars 1548 et juillet 1549.

[11] En particulier, à partir des travaux de R. Manselli; voir *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo (Atti della settimana di studio, Trento, 5-9 settembre 1988)*, éd. par O. Capitani et J. Miethke, Bologne 1988.

[12] N° 22, *Jud.*, p. 648 (*LetB*, p. 753).

[13] *La Postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 t., Paris-Namur 1979 et 1981.

Le document

Quelqu'un qui n'est pas habitué aux *Lettres et instructions* ne peut manquer d'être déconcerté par le document que nous étudions. Déjà dans son aspect extérieur. Il est très long, courant sur près de 24 pages des *Monumenta* (la *Lettre sur l'obéissance* n'en a que 12). Surtout, il est divisé en de nombreux paragraphes numérotés; si cette numérotation est, pour sa plus grande partie, une addition de l'édition moderne[14], celle-ci correspond tout à fait à l'esprit de ces pages, où sont marquées tout au long des articulations de ce type: «Primeramente», «la 2ª razón» (=n.° 4 actuel), «Razones de parte de su persona» (juste avant le n.° 6 actuel), «Razones de parte de algunas de sus proposiciones» (dans le n.° 14 actuel), «Asta aquí parece que basta lo dicho sobre la persona B. y las propositiones que dél se scriven. Agora se dira algo de las sententias de la persona C., más en breve» (dans le n.° 27 actuel). En fait cette répartition générale se complique de deux autres: l'une qui suit les documents émanant de Gandie (à partir du n.° 14 actuel), l'autre qui énumére les «raisons» à opposer sur chaque point traité à l'illuminisme jésuite de Gandie. Cet excès de clarification ne rend pas tout de suite évidente la composition de l'ensemble. On aura remarqué en outre l'usage d'un procédé cryptographique pour désigner les personnes. Eh bien! la lettre à Borgia de juillet 1549 ne fait que porter à une sorte d'extrême ce qui est un trait de la correspondance; plus que du chiffre qu'on emploie de temps en temps[15], je parle ici du procédé de l'énumération; j'ai développé tout un chapitre de *La Politique de saint Ignace* sur la place de cette figure de style dans les *Lettres et instructions;* elle est, de fait, caractéristique[16]. La suite de la présente étude redira en quoi.

Un autre sujet d'étonnement est l'absence non seulement d'une adresse (Borgia est déduit du reste de la correspondace[17]), mais surtout d'un signataire. Il se peut que ces détails aient disparus lors de la copie du document au secrétariat romain[18]. Cette double lacune tient aussi sans doute à une volonté de secret dont le chiffre est un autre indice. Il y a aussi ceci, surtout ceci. Ignace, qui écrit si facilement et intimement à François Borgia, semble ici élargir au maximum la distance. On met en avant le «doctor Araoz», provincial d'Espagne, derrière qui, le plus souvent, on laisse seulement se profiler «nuestro Padre Maestro Ignacio»; tous deux sont présentés ensemble comme faisant partie de la catégories des «superiores»[19]. Polanco lui-même, très vraisemblable rédacteur du

[14] *Jud.*, p. 632, n. 1.
[15] *Pol.* p. 129, n. 4.
[16] *ibidem,* p. 391-415.
[17] Nommément par la lettre de juillet 1549 à Araoz citée à la n. 10.
[18] Sur tout le travail du secrétariat de Rome, voir *Pol.*, p. 43-50.
[19] N° 4, 5, 15, 18, 24, 26.

document, parle de ce qui le concerne à la troisième personne, comme pour donner à penser que le message part de plus bas que lui; il est vrai qu'il a été mis en cause par les Gandiens[20]. Or cela aussi est un trait singulier des *Lettres et instructions:* on a là une correspondance sciemment déléguée[21]. Mais la lettre présente fait bien ressortir une des raisons entre autres qui motivent la pratique très poussée de la délégation dans ce genre de textes: celle-ci permet de mettre en oeuvre un recul d'autant plus nécessaire que l'affaire à traiter implique davantage.

Il est certain, de fait, que la question posée est cruciale. Elle engage des personnes auxquelles Ignace est très lié. Ces personnes sont mues par la générosité; il faut éviter de les renforcer dans les déviations où cette ardeur mystique les pousse en en faisant des martyrs. On sait qu'Ignace n'approuve pas sur ce point les méthodes de l'Inquisition[22]. De plus, les outrances de Texeda et de son groupe ont des tenants et aboutissants politiques (François est encore duc et vice-roi de Catalogne), mais aussi théoriques; pour le dire en bref, les fondements du discernement spirituel sont touchés dans cette affaire. Est-ce que «trouver Dieu en toutes choses», est-ce que la conduite de l'Esprit-Saint en toutes choses n'est qu'une belle thèse que, finalement, il ne faut pas mettre entre toutes les mains, surtout pas entre celles de religieux généreux? On saisit la perversion possible: le discernement devenant l'idéologie d'un pouvoir religieux qui le soustraitrait, par là même, à l'usage du plus grand nombre, lequel n'aurait plus, dès lors, qu'à s'incliner. Et, à la sécularisation près, qui n'est pas rien, quelle différence, dans l'imaginaire collectif, entre le «pape angélique» et les dictateurs messianiques de notre XX^{e} s? Le point débattu est des plus graves. Et il concerne la singularité spirituelle même d'Ignace de Loyola.

Comment celui-ci denoue-t-il cet imbroglio? L'énumération des «razones» et la distance induite, telles qu'elles nous ont intrigués à la simple lecture de la lettre, nous ont déjà mis sur la voie de la réponse.

Façon de procéder

Le document de juillet 1549 met à notre disposition une supervision de discernement. Ignace a corrigé la rédaction de Polanco, on le sait par le manuscrit[23]. Il suit donc de très près ce qu'il veut donner l'impression

---

[20] N° 24 (ici apparaît un flottement dans la numérotation des paragraphes du *Jud.* et celle des «prophéties» d'Onfroy).

[21] Cf. n. 18.

[22] Voir l'attitude tout à fait réservée que révèle la lettre du 14 juin 1555 concernant la prise en charge par la Compagnie de l'Inquisition au Portugal, cette réserve étant à replacer dans une distance qui caractérise Ignace par rapport au monde des «juges» (cf. *Pol.*, p. 109-113 et 168-169).

[23] Cela est signalé à la n. 1 de *Jud.*, p. 632; les corrections d'Ignace sont imprimées en italiques dans le texte.

de traiter de loin. On a donc ici la chance —qui se retrouve ailleurs dans la correspondance[24]— de saisir sur le vif un accompagnement de discernement. Mais c'est l'ensemble de la démarche qui a d'abord été pensée en fonction de l'effet à produire. Les corrections de détail renvoie, en deçà, à une architectonique. On commence à découvrir qu'Ignace est très socieux de la composition de ce qu'il a á produire, seul ou le plus souvent en collaboration[25]. Le loisir nous manque pour examiner le lien des additions ou soustractions opérées par le maître au canevas général. Sommairement, nous pouvons dire que l'ensemble de ces interventions vise à calmer le jeu: là où avait été écrit «liviandad», il retouche: «ligereza». La nuance est fine de la légereté-lascivité à la lègereté-inconstance[26]; de même, «demonio» cède la place à «enemigo de natura humana»[27], et «delyrar» se voit délesté de charges supplémentaires: «delyrar, y sera mas señal desto, si se vee que abundan en el los humores melancónicos, que dixe[28]». La progression de la lettre va dans le même sens. Sans rien cacher de la vérité, il s'agit de ne rien faire pour empêcher que l'ouverture à celle-ci s'opère, et de tout faire pour que l'approche soit progressive à partir de ce qui est le plus fondamentalement acceptable par tous. Je présente donc le plan, pour, ensuite, faire quelques observations à partir de cette présentation.

Tout commence, selon une volonté clairement exprimée, par une mise au point théologique (=n.os 1-2 actuels; je ne répéterai plus désormais cette précision concernant l'actualité). La première phrase met en lumière cette priorité voulue; j'y souligne les corrections d'Ignace, comme dans les citations qui suivront: «Antes de venir a los particulares, *nos ha parecido en el Señor de todos* dezir algunas cosas que para tratar esta materia *pueden servir à mayor gloria de la su diuina magestad*». Le passage qui suit est unique dans le corpus ignatien[29]; il offre une doctrine théologiquement fondée du discernement dans son lien à la prophétie. Celui-ci comme celle-là sont l'oeuvre de l'Esprit. L'Esprit-Saint est donc dégagé par là d'un enfermement dans la seule prophétie et remis, si je puis m'exprimer ainsi, à sa liberté, une liberté à laquelle le discernement ne peut, à son tour, nullement attenter: autrement dit, le discernement est toujours second par rapport à la prophétie, qui a besoin de lui pour ne pas se perdre en elle-même. Deuxièmement, dans cet écart, la raison et les raisons trouvent leur justification techniques au sein du couple

[24] Voir en particulier la lettre qu'Ignace fait écrire par Polanco à Laynez concernant l'importance des études littéraires (21 mai 1547, *Epist.ign.* 1, p. 519-526).

[25] Voir, pour ce qui est des *Constitutions*, *Un corps pour l'Esprit*, *op. cit.* n. 1, en particulier le ch. 2, p. 43-80.

[26] N° 1, 2; mais «livianamente» a été conservé au n° 14.

[27] N° 4, cf. 12.

[28] N° 8.

[29] *Jud.*, p. 632-635 (*LtB*, p. 745-746).

prophétie-discernement: elles servent à prendre de la distance. Il faudrait citer le tout des n^os^ 1 et 2. J'y renvoie le lecteur, qui ne perdra pas son temps à peser ces lignes. En une formule lapidaire, j'en donne la substance: Dieu est le maître de la prophétie, raison de plus pour ne pas y prendre subtilement sa place. «Para lo qual Dios N.S. (como para cosa importante) —je cite ici la lettre— da special gratia, gratis data, discretionis spirituum a siervos suyos según el apóstol (*I Cor.* 12, 10). La qual se ayuda y exercita con la industria humana, en special con prudencia y doctrina».

A partir de là les «razones»[30] vont pouvoir être apportées au débat, avec, en parallèle, ce qui est bien intéressant, l'obéissance et la relation aux supérieurs, ceux-ci étant compris par là comme des aides au discernement des esprits. On apporte d'abord des raisons d'actualité historique, évoquant les divers «papes angéliques» produits par l'époque. Passage assez haut en couleur, argument ad hominem fait pour détendre l'atmosphère, où le bon sens, cette forme modeste de la rationalité, reçoit un satisfecit (=n° 3). Suivent les raisons d'obéissance et d'utilité pour la Compagnie (=n^os^ 4-5), les raisons concernant la personne B. (François Onfroy, 9 raisons à son sujet distribuées dans les n^os^ 6-14), les raisons à opposer aux prophéties lancées par B. (=n^os^ 14-27, 32 prophéties examinées dans ces numéros en près de cinquante sous-paragraphes), les raisons enfin concernant la personne C. et surtout ses «sentences» (André de Oviedo, n^os^ 28-29).

Voilà donc, trop rapidement retracé le plan de la lettre à Borgia de juillet 1549. La minutie de la réponse jusque dans le détail, et selon les divers facettes de ces mêmes détails[31], ne doit pas oblitérer la sagesse du mouvement d'approche de l'ensemble de la question, qui, rappelons, est cruciale, à la fois pour la Compagnie naissante, pour l'Eglise de la Réforme et pour une juste compréhension de l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes, hier et aujourd'hui. Le plan n'est pas inquisitorial. In n'est pas simplement celui d'une question disputée à la manière de l'Ecole, même si cette technique se laisse deviner dans nos pages. Il y a un cheminement par lequel on essaye d'être raisonnable, à deux, trois, quatre, peu importe, sous la puissante main d'un Dieu qui s'est manifesté plus large qu'on ne le pensait d'abord. Rien ne sera passé sous silence, mais on avance avec précaution du plus certain au plus délicat. La question du pape angélique nommé R. (=François Borgia), après la rapide

[30] Les mots de la famille de «razón» reviennent 22 fois dans le texte; «entendimiento», 11 fois; «intellecto», 1 fois; le vocabulaire de l'«esprit» (Esprit-Saint, esprit, spirituel), 18 fois.

[31] Ainsi les «prophéties» du P. Onfroy sont examinées deux fois: la première du n° 9 au n° 14 dans les «razones de parte de su persona», et l'une après l'autre dans les «razones de parte de algunas de sus proposiçiones» n^os^ 14-27.

présentation presque humoristique du n° 3, n'est traitée dans son vif qu'au n° 22; et Ignace a récrit tout ce paragraphe.

Ce qui est sûr, c'est que cette démonstration en Esprit a été entendue à Gandie. Tout y est rentré dans l'ordre. La crise, apaisée par cette collaboration du maître spirituel avec la grâce de Dieu (car le discernement des esprits, tout usager de raisons qu'il est, est «grâce spéciale, gratis data», autant que la prophétie), a produit ses fruits de conversion pour tous. A nous elle laisse en héritage un étonnant document sur le discernement à distance, au sens géographique du terme, Rome n'étant pas Gandie, mais aussi méthodologique, selon la dynamique de l'accompagnement spirituel.

Prolongements

Nous ne serions pas au bout de nos peines avec le document ici étudié, si nous avions entrepris d'en donner un commentaire. Mais, dans ces pages, il ne sert que d'exemple. Il est temps d'en tirer parti pour mieux saisir l'importance de la correspondance de saint Ignace, d'abord en elle-même, mais aussi en ce qu'elle éclaire de façon privilégiée l'ensemble des *Ecrits*.

J'ai déjà montré, non seulement par l'examen approfondi de la valeur politique des *Lettres et instructions*[32], mais dans un article plus restreint, à quel point l'ensemble de la correspondance de saint Ignace est un «discernement planétaire»[33]. La présente lecture permet de saisir les divers champs de profondeur de la «special gracia, gratis data». Il me semble que les événements de Gandie ont poussé Ignace dans ses retranchements comme nulle part ailleurs au sujet de ce qu'il ne cesse de pratiquer. Il a fallu, dans les graves circonstances qui mettaient en cause sa pratique même, qu'il s'en expliquât jusqu'à en exposer, presque en soi et pour soi, la théologie. D'une façon plus courante, dans ce que j'ai appelé les «lettres théoriques» au premier chapitre de la partie I de ma thèse[34] (songeons aux différentes lettres sur l'obéissance, à la lettre à Juan Alvarez, datée aussi de juillet 1549[35], aux différentes prises de position concernant l'enseignement, ou la politique à mener en Allemagne[36]), Ignace aide à croire, prier et réfléchir sur de grands pro-

---

[32] C'est tout l'objet de ma thèse, plublié dans l'ouvrage cité n. 8.

[33] P. 90-92 de l'article cité à la n. 5.

[34] *Pol.*, p. 71-95.

[35] J'ai étudié cette lettre plus en détail dans «Politica y mistica», *Manresa*, vol. 63, t. 2 (1991), p. 388-389, mais surtout dans ma contribution à paraître au Congrès de Bilbao de septembre 1991, «Ignace de Loyola et la politique».

[36] Voir mon étude, «De la décision en politique. Lettre de saint Ignace de Loyola sur la question allemande», *Revue d'Ascétique et de mystique*, 45 (1969), p. 47-64; voir aussi «Pour une politique méditerranéenne», *Christus*, 13 (1966), p. 538-553.

blèmes en vue de décisions plus ou moins instantes. De la façon la plus quotidienne enfin, Ignace aide dans la gestion discernée des affaires courantes, selon le grand rythme imprimé par les «instructions pour les missions», les lettres d'affaires et les «tableaux de nouvelles»[37]. Cette mise en perspective est fort instructive. Il y a donc diversité de terrains d'application pour le discernement. Mais le mouvement de fond est sans cesse la même. C'est l'intérêt singulier du «Judicium de quibusdam opinionibus quae falso revelationes credebantur» de nous fournir, pour éclairer tout le reste, un discernement sur le discernement même. Il y a là une aide pour aider tout à aider!

Chemin faisant, il est certainement apparu aux lecteurs des ressemblances de forme et de fond entre notre document et les grandes oeuvres du corpus ignatien —les *Exercices spirituels* et les *Constitutions de la Compagnie de Jésus*. Le sujet est immense. Voici trois lignes de recherche pour y travailler.

Il y a dans les écrits de saint Ignae une extrême cohérence de la forme et du fond. On peut caractériser cette cohérence de la façon suivante: analyser, numéroter même pour y voir clair, ou plutôt pour ne pas empêcher Dieu de nous donner d'y voir clair. De là la forme extrêment analytique, pas toujours bien comprise, des deux oeuvres que je viens de mentionner. Il est très intéressant de noter à ce sujet une continuité entre elles et l'ensemble de la correspondance.

A quoi il faut ajouter ceci: tous les écrits ignatiens (mis à part les toutes premières missives et le *Journal spirituel*) sont le fruit d'une collaboration comportant une délégation souvent très forte de la responsabilité d'auteur. Ignace n'a rien de l'écrivain solitaire. Mais il sait cheminer avec d'autres en vue d'un meilleur bien. Le collaborateur, dont un magnifique portrait a été donné dans les n^os^ 800-802 des *Constitutions*[38], est d'abord celui qui permet au responsable la distance intérieure. Sans cette distance, pas de liberté, pas d'intelligence vraie, pas de «special gratia, gratis data» par quoi l'homme puisse offrir aux déterminations et aux décisions l'apport de sa «prudence et de sa doctrine».

Enfin, toute cette spiritualité, en ses codifications comme en sa pratique journalière, accorde une place située, mais très réelle à la raison comme à l'intelligence qui apprend à s'en servir toujours mieux. Je ne citerai ici que ce passage des *Constitutions,* qui résume, sous le signe de l'intelligence, beaucoup de choses qui ont été développées dans ces pages: «Grâce à de tels hommes (ses aides) avec qui il partagera le travail chaque fois qu'il est possible, en se faisant tenir au courant de ce qui est plus important, il lui (au préposé général) restera plus de temps pour s'occuper

[37] *Pol.*, p. 515-546.
[38] *Op. cit.* n. 2, p. 249-250.

des affaires de portée universelle, ce qu'il est seul à pouvoir faire; il lui restera aussi plus de lumière pour voir en elles ce qui convient, car il ne perdra rien de la lumière que possède l'intelligence; cette parte a lieu ordinairement lorsque l'intelligence s'applique beaucoup à des choses particulières et à des détails, ce qui finit par l'étouffer et la rendre plus faible pour les choses universelles[39]». Nous retrouvons ici les deux premiers numéros de la lettre à Borgia: il y a une manière de croire en Dieu qui est aussi une façon de faire confiance à la raison. C'est la manière ignatienne.

***

Il me semble avoir à peu près rempli le contrat passé entre les participants du Congrès de Madrid et moi-même. Il s'agissait de rendre compte de l'importance, pour la compréhension de la figure et de l'oeuvre d'Ignace de Loyola, de cette vaste correspondance rassemblée par les *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Ce monument ne remplace pas, bien évidemment, le reste, que ce soit les autres écrits ou cette même Compagnie de Jésus dont la fondation et le gouvernement furent l'oeuvre majeure de cet homme du début des temps modernes. Mais il aide à mieux sentir vivre ce reste. Il conduit à comprendre tout l'ensemble, je reprends la formule, comme un «discernement planétaire», où le discernement lui-même est objet de vigilance, de rectitude, de foi théologiquement fondée.

Partant de là, il ne serait pas difficile de montrer la genèse de cet humanisme ignatien qui, après des siècles de moindre compréhension, apparaît de nos jours dans une lumière toujours plus forte. Celui-ci tient tout entier dans l'expérience pratiquée, conseillée, expliquée du Dieu auprès duquel il est toujours plus savoreux de devenir homme. Difficile, mais savoureux et prospectif.

[39] *Ibidem*, p. 248-249.

La retórica divina de los ejercicios espirituales

GEORGE EICKHOFF
Especialista en temas ignacianos, Berlín

Dando *modo y orden*[1] para la contemplación, el libro de los *Ejercicios Espirituales* no solamente propone la materia que se ha de meditar. Flexible en cuanto a los temas meditativos, describe y prescribe, sobre todo, una predisposición una actitud básica, una *Grundhaltung* del meditante, la cual se inscribe en el lugar propio de la retórica antigua.

Entremos en el texto de los *Ejercicios,* justo en el momento crítico del despertar nocturno, cuando andan sueltos los demonios de abajo y surgen a la superficie del consciente, cuando hace falta atar las ideas, ordenar los pensamientos y renovar el planteamiento del discurso meditativo:

> [...] quando me despertare, no dando lugar a unos pensamientos ni a otros, advertir luego a lo que voy a contemplar en el primer exercicio de la media noche, trayéndome en confusión de mis tantos pecados, poniendo exemplos, así como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido en haberle mucho ofendido, de quien primero rescibió muchos dones y muchas mercedes; asimismo en el 2.° excercicio haciéndome peccador grande y encadenado, es a saber, que voy atado como en cadenas a parescer delante del sumo juez eterno, trayendo en exemplo cómo los encarcerados y encadenados ya dignos de muerte parescen delante su juez temporal; y con estos pensamientos vestirme [...][2].

---

[1] Ignacio de Loyola: «Ejercicios Espirituales», en *Obras,* ed. por Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases, revisado por Manuel Ruiz Jurado, BAC Madrid 1991, pp. 221-305, núm. 2.

[2] Ibid., pp. 242 s. (*Ejercicios Espirituales,* núm. 74).

Así debe el ejercitante entrar en la meditación al modo ignaciano. La comparecencia del reo ante su juez, del súbdito infiel ante su señor, quien también tiene derecho y deber de juzgarle, constituye el escenario propio y la originaria situación de habla de la retórica clásica en su *genus iudiciale*. El discurso de los *Ejercicios Espirituales* —de modo especial el de la Primera Semana— viene a ser el discurso de la retórica forense antigua: la silenciosa oración mental ignaciana se presenta como la retórica sin palabras del reo callado ante el juez eterno.

Los *Ejercicios Espirituales*, como texto, no son solamente el resultado de una aplicación consciente de la retórica humanística a una determinada elaboración lingüística, como propone Rogelio García Mateo[3]. Ellos mismos constituyen una teoría elaborada de la *bene dicendi scientia*.

La retórica divina de Guillaume d'Auvergne

De Rhetorica divina sive *Ars oratoria eloquentiae divinae*, así tituló Guillaume d'Auvergne, obispo de París (ca. 1190-1249), su tratado sobre la oración (ca. 1240)[4]. Según Guillaume, la situación del creyente ante Dios es precisamente la descrita por Ignacio en el párrafo citado. Alzar la voz humana hacia Dios significa, siempre y forzosamente, entregarse a su propio enjuiciamiento. La retórica antigua parte del mismo presupuesto de interacción triangular —acusación, defensa, juicio— y organiza el pensamiento y la palabra de modo semejante[5].

Estableciendo un paralelismo perfecto con la retórica profana, Guillaume adscribe la oración dirigida a Dios al *genus iudiciale*, y la divide en siete partes principales *(exordium, narratio, petitio, confirmatio, infirmatio, conclusio, intentio)*. Inspirado por el modelo de las siete peticiones del *Pater noster*, Guillaume incluye la *intentio* en la lista de las *partes artis* alcanzando, de esta manera, el número sagrado. Es precisamente en la intención donde la retórica divina difiere de modo significativo de la retórica humana:

> Differt autem ista oratio spiritualis ab illa, intentione. Orator enim saecularis intendit sua oratione movere iudicem, et inclinare in

---

[3] ROGELIO GARCÍA MATEO, *Los Ejercicios Espirituales como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano»: Letras de Deusto*, 21 (1991) pp. 91-110.

[4] Guillaume d'Auvergne: *Opera omnia*, Parisiis, apud Andraeam Pralard, 1674, t. I, pp. 336-406.

[5] Cf. J. Reginald O'Donnell: «The *Rhetorica Divina* of William of Auvergne. A Study in Applied Rhetoric», en Fernand Boussier et al. (eds.): *Images of man in ancient and medieval thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven: University Press, 1976, pp. 323-333.

> partem suam, videlicet ut pro parte sua judicet, aut sententiet. Orator vero spiritualis oratione, quam coram Deo altissimo fundit, non intendit ipsum movere, quem scit indubitanter in ultimate stabilitas immobilissimum, sed potius semetipsum a malo, in quo est, in bonum vel a bono in melius, quod est dicere, quia intendit semetipsum facere idoneum per orationem, ut ei concedatur quod impetrare intendit[6].

Por consiguiente, el *movere* de la retórica clásica recibe una nueva dirección. La actividad retórica del individuo se dirige al individuo mismo, pero, como veremos, sin reducirse a un mero monólogo. El *locus comunis* del *exordium* ha de ser el contraste entre la grandeza del Señor y la insignificancia y humildad del pobre pecador. La *narratio* se constituye en la enumeración de los pecados y en la «allegatio clementia Dei». Sus argumentos son los hechos, los hechos de la penitencia activa, pero también los argumentos dialécticos que solicitan la rectitud de la justicia divina[7]. La *petitio,* que puede ser del más variado contenido, y la *confirmatio* argumentativa de ésta, se dirigen a la Virgen y a su Hijo. La *infirmatio* vuelve al *locus* de la propia indignidad para dar paso a la *conclusio*.

«Ad quid valeant praedicta», se pregunta Guillaume a sí mismo, y a sí mismo se contesta, que las palabras de tal oración retóricamente inventada y dispuesta son

> [verba] validissima ad movendum ipsum recitantem, vel meditantem illa, ad movendum inquam et preparandum undecumque ad gratiam devotionis, et gratitudinis, et largitatis, et beneficientiae incogitabilis Dei[8].

Semejante intento de explicación y sistematización retórica de la oración nos parece perfectamente lógico y sugiere un procedimiento parecido para con el texto que fundamenta la Compañía de Jesús. Tratemos,

---

[6] GUILLAUME D'AUVERGNE, op. cit., p. 338, aH-bE.

[7] Un bello párrafo argumentativo evoca toda la tradición sofística de la retórica que ha llevado a los modernos a no estimar el *ars dicendi* en su justa medida; el cristiano pleitea con su Dios: «Bellum quod contra injustitias meas suscepi, bellum comune est mihi et justititae tuae, et bellum utique justissimum. Impossibile igitur est, ut justitia tua contra me sit in bello isto. Alioquin cum inimicis meis erit, et hoc in bello injustissimo. Bello enim justo nunquam pugnat injustitia. Justissimum si quidem bellum meum contra injustitias meas. Ipsarum vero contra me non potest esse bellum, nisi injustum. Quemadmodum bellum spiritus adversus carnem ipsam justissimum esse necesse est. Bellum vero carnis adversus spiritum nunquam possibile est esse nisi injustissimum. Manifestum autem est, bellum illud contra injustitias meas bellum esse spiritus adversus carnem, et adversus omnes alias injustitias, quare justissimum esse illud necesse est propter hoc justitiae bellum, non potes ergo opponere te Dei justitia mihi in hoc bello, alioquin stares pro injustitiis meis, et contra te, quod manifestum est, esse non posse». Ibid., p. 350, bF-G.

[8] Ibid., p. 362 aH-bE.

pues, de analizar la obra ignaciana ciñéndonos a la lógica del paralelismo entre el sistema de la retórica y la organización del discurso en los *Ejercicios Espirituales*.

La retórica divina de los *Ejercicios Espirituales*

Nos servimos para tal propósito del conocido manual de Lausberg[9] que parece presentarnos la *bene dicendi scientia* como un sistema estático perfectamente elaborado borrando las diferenciaciones diacrónicas. Naturalmente, el desarrollo histórico de la teoría oratoria nunca conoció esta totalidad sincrónica estable y con valor de canon. Por otro lado, la tradición del *ars dicendi* se fundamenta en un *corpus* muy restringido de textos que, por lo menos en España, tiene gran representatividad, si no canonicidad. Son principalmente la *Rhetorica Vetus* y la *Rhetorica Nova* (pseudo) ciceronianas las más difundidas en el siglo XV español[10].

Sin embargo, antes que una influencia textual sobre la obra ignaciana, queremos resaltar aquí un paralelismo estructural entre los dos sistemas. —El aspecto sistemático es precisamente el más subrayado por Lausberg—. Los *Ejercicios Espirituales* no necesitan ser influidos por la tradición retórica para ser una retórica. La retórica misma como *ars* se basa en la *natura* (Laubserg, §§ 1-8, 37-41), fuente de toda enseñanza y origen del paralelismo con los *Ejercicios:* el método ignaciano es fruto de la observación de la experiencia natural, la cual pretende explicar y sistematizar para extraer de ella una enseñanza y un arte. De tal modo que los *Ejercicios Espirituales* no surgen de la retórica, sino de la experiencia de las estructuras mentales del hombre, como la retórica misma. No obstante, parece posible que en una fase posterior de la elaboración de los *Ejercicios* Ignacio haya utilizado conscientemente el modelo del arte ciceroniano para organizar el discurso de su método.

La *materia artis*

La *materia* de los *Ejercicios Espirituales* es potencialmente ilimitada, porque éstos consisten, fundamentalmente, en la confrontación del Evangelio con la vida individual del ejercitante. La posible pluriformidad de

---

[9] HEINRICH LAUSBERG, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, versión española por José Pérez Riesco, Madrid Gredos, 1975, 3 vol. - Sirva esta obra asimismo de glosario para lo siguiente.

[10] Cf. CHARLES FAULHABER, *Retóricas clásicas y medievales en bibliotecas castellanas*, Valencia, Soler, 1973 (tirada aparte de Abaco, núm. 4); id.: «Las retóricas hispanolatinas medievales (s. XIII-XV)», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, t. VII, Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española, 1979, pp. 11-64.

esta última abre el campo de la *materia* hacia el infinito. Aristóteles divide la *materia* de la retórica en tres géneros (§§ 59-65). Distingue, en primer lugar, entre dos tipos de oyentes, uno contemplativo (que corresponde al *genus demonstrativum*), el otro activo, y dentro del segundo entre los que miran hacia atrás evaluando *(genus iudiciale)* y los que miran hacia delante decidiendo *(genus deliberativum)*. Los *Ejercicios* como técnica de decisión y método de contemplación engloban los dos tipos básicos de oyentes, cuales son, como hemos visto en el tratado de Guillaume, los ejercitantes mismos. El ejercitante alaba al Señor en su creación, evalúa su pasado bajo la mirada del juez eterno y decide su futuro ante la corte celestial.

Ignacio, a diferencia de Guillaume, incluye en su retórica divina los géneros deliberativo y demostrativo. Tanto lo laudatorio (o demostrativo) como lo evaluatorio (o judicial) constituyen verdaderos arquetipos del discurso religioso *(laus Dei, examen conscientiae)*. Será en lo deliberativo (discreción de espíritus, elección) donde la espiritualidad ignaciana se mostrará más innovadora. De este modo, la tripartición de los *Ejercicios Espirituales* según la triple vía mística, purgativa, iluminativa y unitiva, coincide con los tres géneros del *ars oratoria,* que son el judicial, el deliberativo y el demonstrativo.

Dentro del primer género, el propiamente forense, que corresponde, en líneas generales, a la Primera Semana de los *Ejercicios,* se distinguen los *genera causarum* según las particularidades de los hechos que el orador tiene que defender. Para el ejercitante, que en este momento es el abogado de su propia causa dirigiéndose a Dios como juez oyente, serán los dos géneros llamados por el Auctor ad Herennium *turpe,* por tratarse de un crimen inexcusable, y *humile,* por la poca importancia del caso (§ 64); torpe y humilde, dos palabras bien ancladas en la autoconsciencia ignaciana. Los *Ejercicios* no dejan lugar a dudas sobre el género de la causa del ejercitante. Decisión y contemplación en la Segunda, Tercera y Cuarta Semana, partirán del juicio poco merecido, pero favorable, del juez, expresado en el sacerdotal *absolvo,* sin olvidar el *status* de la causa propia, que no es nada menos que la propia vida.

Las *partes artis*

A nivel comunicativo y humano la práctica de los *Ejercicios Espirituales* se presenta como una interacción triangular entre el texto ignaciano, el maestro espiritual y el ejercitante. Las *partes artis* u *opera oratoris,* que son las distintas tareas del orador, se dividen en la colaboración de los tres protagonistas. Ignacio mismo se encarga de la *inventio,* de hallar los lugares de la meditación, tarea completada por la actividad del maestro espiritual. La *dispositio,* difícil de separar de la *inventio,* pero tal vez más concreta y práctica y más directamente orientada hacia la efectividad en un caso concreto, pertenece más al maestro

espiritual que al texto ignaciano. La *elocutio,* al contrario de lo que se podría pensar, es un elemento extremadamente rico de la retórica divina de los *Ejercicios.* Es el ejercitante quien hace esta labor de desarrollar diferenciadamente el discurso interior, un discurso silencioso, pero no por esto menos retóricamente estructurado. Al ejercitante corresponden también las últimas dos partes, *memoria* y *actio.*

(1. inventio, §§ 260-261).—El texto ignaciano no es solamente un manual de retórica divina, también es colección sistemática de lugares *(locorum),* cuya tipología puede servir además para hallar otros materiales semejantes o más aptos para la meditación en un caso concreto. Los lugares de los *Ejercicios Espirituales* son principalmente *loci scripturae,* escenas del Evangelio. Otros lugares (preparación, petición, coloquio, etc.) completan el *opus* retórico que es el ejercicio espiritual. Con el tiempo y la experiencia será el ejercitante mismo quien elija los lugares de la meditación según su estado de ánimo y el propósito que persiga.

(2. dispositio, §§ 443-452).—La disposición de la meditación, inseparable de la invención de sus lugares, parece ser la principal tarea del maestro espiritual, quien, según la Anotación Segunda de los *Ejercicios,* da «modo y orden para meditar o contemplar»[11]. El maestro espiritual encuentra, dispone y propone los temas de la meditación, pero también influye a través de los consejos, que va dando al ejercitante, en el desarrollo de la misma.

(3. elocutio, §§ 453-457).—Dentro de la división básica que hace la clásica *ars oratoria* entre *res* y *verba,* la *elocutio* pertenece al ámbito de los *verba. Inventio* y *dispositio* ordenan las *res,* pero es la *elocutio* la que viste las cosas con palabras. Aparentemente, la meditación silenciosa de los *Ejercicios* tiene poco que ver con las figuras de la oratoria. Y en la medida que la *elocutio* ha ocupado el lugar central de la tradición retórica, Loyola nos parece poco retórico. Cierto es que Loyola no se preocupa mucho por las bellas palabras sino sobre todo por la sustancia de las cosas. Sin embargo, semejante abstinencia en el *ars bene dicendi* obedece a la lógica de su retórica divina: da la palabra al ejercitante.

El discurso silencioso de los *Ejercicios* no deja de obedecer a las reglas de un sistema retórico. Los *verba* de la meditación ignaciana son, sobre todo, imágenes constituidas por la aplicación de los sentidos. Por tanto, su discurso imaginativo e interior es más rico y más persuasivo que la oratoria clásica y sagrada, dado que dispone de recursos que aquella retórica verbal no tenía a su alcance. Se ha subrayado frecuentemente la teatralidad de los *Ejercicios Espirituales.* No obstante, parece ser la cinematografía, esta corriente de libre imaginativa, más aún que el teatro, el medio que en más alto grado se puede comparar a los *Ejercicios* por su eficacia en el *docere, delectare et movere.*

[11] *Ejercicios Espirituales,* núm. 2.

Concluimos, pues que aun sin convertirse en palabra fonética, la *elocutio* de los *Ejercicios Espirituales* está lejos de ser más pobre que el arte tradicional de las figuras retóricas. Dispone de toda la gama de figuras, siempre según la aptitud del ejercitante, según su gusto, su horizonte y su necesidad, porque es él quien tiene la palabra. En esta peculiar acomodación del enunciado a su destinatario estriba la eficacia del discurso autopersuasivo de los *Ejercicios Espirituales.*

(4. memoria, §§ 1083-1989).—La hegemonía histórica de la *inventio* y de la *elocutio* sobre la retórica entera ha relegado la *memoria,* y más aún la *actio,* a un segundo plano. Loyola, sin embargo, da un lugar central a la *memoria.* En la tradición retórica, el *ars memorativa* debía ayudar a memorizar el discurso elaborado con anterioridad a su *actio.* Para ello proponía la asociación de los *res et verba* del discurso con lugares e imágenes *(loci, imagines).* Las ignacianas «composición viendo el lugar» y «vista de la imaginación» se inscriben, sin duda, en esta tradición del *ars memorativa*[12]. Su lugar destacado dentro del sistema ignaciano de retórica divina, junto con el de la aplicación de los sentidos, hace aparecer la memoria como destinataria principal de las imágenes persuasivas (perspectiva que merecerá ser discutida en un trabajo próximo sobre los *Ejercicios Espirituales* como *ars memorativa*). Más allá de los treinta días de retiro y silencio que supone la práctica ignaciana, el discurso meditativo y autopersuasivo se memorizará e impregnará la vida cotidiana del ejercitante de manera existencial.

(5. actio, § 1091).—Conservado en la memoria el discurso retórico llega a su *performatio* o *actio.* Esta quinta parte de la retórica quedó excluida del manual de Lausberg a pesar de ocupar un lugar destacado en los textos clásicos (Cicerón, Auctor ad Herennium, Quintiliano, etc.), que suelen enfocar, sobre todo, el gesto del cuerpo y la modulación de la voz. Loyola también da suma importancia a este final y fin de la retórica. Muchas de las anotaciones y gran parte de los directorios adicionales al libro de los *Ejercicios* hablan de la relevancia del cuerpo y de la respiración para el discurso meditativo. Las indicaciones sobre tiempo y lugar forman también parte de la *actio.*

Precisamente en relación con la *memoria,* la *actio* adquiere importancia. La meditación ignaciana tiende a la totalidad de una realización universal como se expresa en el doble *omnia: Invenire Deum in omnia, omnia ad maiorem Dei gloriam.* Impregnada la *memoria* por la práctica de los treinta días, inaugura una nueva *actio* cotidiana del descifrar el discurso de los hechos exteriores y del cifrar la propia vida en un código retórico *sub specie eternitatis.* La retórica divina de Loyola quiere ser una retórica existencial, un modo de vida, *contemplatio* que se puede

[12] Cf. FERNANDO RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *La Compañía de Jesús: Imágenes y memoria: Hiperión,* 3 (1978) pp. 62-72; id.: *La literatura espiritual del Siglo de Oro y la organización retórica de la memoria: Revista de Literatura,* 90 (1983) pp. 39-85.

expresar en toda *actione*. El fin último de los *Ejercicios Espirituales* como *ars rhetorica* es la conversión de la vida humana en una obra de arte, en un sólo discurso laudatorio, *laudatio* del Señor Supremo[13].

Las *partes orationis*

Se han propuesto varios modelos para concebir los *Ejercicios Espirituales* como hecho retórico, entre los que destaca el de Roland Barthes[14]. Rogelio García Mateo entiende los *Ejercicios* como *opus* retórico, identificando cuatro partes principales de su texto: el Presupuesto (núm. 22) como *exordium*, el Principio y Fundamento (núm. 23) como *propositio*, las Cuatro Semanas (45-72, 91-189, 190-209, 218-299) como *argumentatio* y la Contemplación para alcanzar el amor (núm. 230-237) como *peroratio*[15].

No obstante, creemos que habría que examinar no solamente el conjunto entero de los *Ejercicios* destinado a la práctica de los treinta días, sino también los otros niveles temporales, sin olvidar que los *Ejercicios* no aplican una retórica, sino que lo son. Como *ars*, la retórica divina de Loyola se orienta por los tiempos de la *natura*, que son el mes, la semana, el día y la hora. Nos queremos limitar aquí a la microperspectiva de la hora frente a la macroperspectiva que concibe los treinta días como discurso integral.

El discurso de la retórica clásica quiere *docere, delectare et movere* dentro del breve lapso de tiempo concedido por la impaciencia del auditorio. Son los ritmos propios del entendimiento humano los que fijan el tiempo ideal de persuasión. Parece que este tiempo ideal, donde se cruzan la necesidad de amplitud del discurso y la capacidad receptiva de los oyentes, se aproxima a una hora natural. La hora del ejercicio espiritual sencillo será la hora fija de meditación que el jesuita guardará después de la práctica contemplativa de los treinta días. El ejercicio espiritual, en singular, es el núcleo de la estrategia persuasiva del método ignaciano.

Proponemos, pues, una división del ejercicio espiritual según las *partes orationis* (pseudo-) ciceronianas (§ 262). Sería entonces la «Oración preparatoria» el *exordium;* la «composición de lugar» o la «historia» sería la *narratio;* el «demandar lo que quiero» sería la *propositio;* los «puntos» la *confirmatio*, el «coloquio» la *confutatio;* la oración final (*Pater noster, Ave María*, etc.) la *peroratio.*

La *propositio* o *divisio* (demandar lo que quiero) —Guillaume d'Auvergne habló de *petitio*[16]—, se presenta como intermedia entre la

---

[13] Cf. *Ejercicios Espirituales*, núm. 23, «Principio y fundamento».
[14] ROLAND BARTHES. *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, pp. 43-80.
[15] Art. cit., p. 101.
[16] Cf. J. REGINAL O'DONNELL, art. cit., p. 326.

narratio (composición) y la *confirmatio* (meditación de los puntos). Tanto la división de la *confirmatio* en puntos como el trabajo imaginativo y expositivo de la *narratio* obedecen al propósito del ejercicio formulado en el «demandar lo que quiero».

Frente a los puntos que desarrollan el argumento de la meditación evocando la imaginería positiva del Evangelio, el coloquio articula el otro lado de la interacción retórica, da voz activa al yo ejercitante. De este modo se cumple el esquema dialéctico de *confirmatio* y *confutatio*, argumentando siempre en favor de la grandeza divina e insistiendo en el pecado y la humildad del ejercitante, contraste resaltado precisamente en el coloquio[17].

La humildad se expresa también en la sencillez de la *peroratio* que se contenta aparentemente con la recitación de una fórmula como el *Pater noster* o el *Ave María*. Pero, después del trabajo retórico del ejercicio espiritual, las palabras sencillas de la fórmula están semánticamente cargadas cumpliendo el ejercicio de esta manera con el propósito principal de toda retórica: dar un sentido eficaz a las palabras, un sentido que mueve.

La estructura compleja de alocución y autopersuasión en la que tanto el ejercitante como el maestro espiritual y la Divinidad emiten y reciben igualmente —son retor y auditorio a la vez—, hace difícil comprender el carácter de los *Ejercicios Espirituales* como retórica divina. No obstante, es precisamente esta duplicidad comunicativa, descrita por Roland Barthes, en la que reside la eficacia de la retórica ignaciana. El fin último, tanto de la retórica forense como de la ignaciana, es la voz del juez siempre ausente del discurso, pero inscrita en cada una de sus reglas.

Si los *Ejercicios Espirituales* son realmente una retórica divina, así se explicaría mejor la relación compleja entre el Fundador de los jesuítas y su Orden como proceso histórico. Sin ser realmente un humanista, Loyola pudo llegar a ser el organizador del humanismo católico postridentino, porque en sus *Ejercicios* configura el cuerpo del pensamiento católico, esto es, su disposición retórica. En tal perspectiva, su retórica divina se presenta como estructura interna de la jesuítica *ars rhetorica*[18] del Barroco, como mentalidad o, si se quiere, como espiritualidad de la *Edad de la Elocuencia*[19].

---

[17] Cf. *Ejercicios Espirituales*, núm. 53: «Coloquio. Imaginando a Cristo [...] cómo de Criador es venido [...] a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Cristo [...]».

[18] Cf. BARBARA BAUER, *Jesuitische «ars rhetorica» im Zeiltalter der Glaubenskämpfe* (Mikrokosmos, t. 18), Frankfurt am Main, Bern, New York, Peter Lang, 1986.

[19] Cf. MARC FUMAROLI, *L'Age de l'Eloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980, pp. 223-423.

Biografía Ignaciana. Tres fases de su desarrollo

QUINTÍN ALDEA
Profesor de Investigación del CSIC
Centro de Estudios Históricos, Madrid

El desarrollo de la biografía ignaciana ha seguido el mismo proceso que el de la Historia de la Hagiografía; y la Historia de la Hagiografía, el mismo que el de la Historia Universal. Es un proceso homogéneo.

Y la razón es muy sencilla, porque en Historia la parte sigue al todo y, como decía muy bien Marañón, «la biografía del mundo que nos circunda acaba por ser autobiografía»[1] de cada uno de nosotros.

Por eso, es preciso partir de un supuesto indiscutible, aunque a veces discutido: la metodología prosopográfica no tiene más leyes que las de la Historia general. La Historia y sus métodos se aplican por igual y con el mismo rigor en todas las áreas de las Ciencias Históricas. Consiguientemente hay que decir lo mismo de la hagiobiografía o sea de la biografía religiosa. Otra cosa es el objeto de la Historia religiosa. La Historia o las diversas historias se especifican por el objeto. Lo religioso es un elemento específico —digamos de carácter metafísico— que puede ser objeto de estudio y constituye una parcela de la Historiografía, como lo es la Historia del Arte, del Derecho, de las Universidades, de Francia o de España. Aunque no quiero decir que con estos ejemplos pretenda dar una división adecuada. El género, pues, es común. La especie, son las especialidades.

En este sentido y solamente en este sentido cabe hablar de una *metodología de prosopografía religiosa,* contradistinta de otras ramas del saber histórico. Esto supone que el biógrafo tiene que tener una serie de conocimientos específicos del objeto en cuestión. Si, por ejemplo, quiero hacer una biografía de *Napoleón como estratega,* tengo que dominar los

[1] G. MARAÑÓN, *Obras Completas,* vol X, Madrid 1977, pág. 340.

principios y las leyes de la estrategia, de la logística y de la táctica militar de finales del siglo XVIII. E incluso debo conocer, como sucede en los demás campos históricos, qué es lo que heredó él de sus predecesores, vgr. de Tilly, a quien Napoleón tanto admiraba, y qué innovó en la ciencia militar.

A pari, hacer la biografía de Ignacio de Loyola supone un conocimiento relativamente profundo de la Teología, de la Ascética y de la Mística, del Derecho Canónico, de la Historia de las Ordenes religiosas, de la Historia de la Espiritualidad, de la estructura administrativa de la Iglesia, de la Inquisición... Esto sin contar con el conocimiento de la Historia de las Universidades, del Humanismo y de la Cultura de su época. Con estos conocimientos se puede montar razonablemente la arquitectura de una biografía.

Pero, ¿qué es una biografía? Una biografía no es la yuxtaposición de una serie de hechos personales, agregados de una manera informe y arbitraria.

Hoy la técnica biográfica ha evolucionado mucho y tiene ya su doctrina, aunque no tanta ni tan prefabricada que excluya como base la capacidad creadora del biógrafo. Como cada hombre es distinto de los demás, también es distinto el modelo de biografía. En ella influye tanto el carácter y las circunstancias del biografiado como los del biógrafo. Y aquí tenemos ya dos factores de diversificación, a los cuales hay que añadir el del tiempo desde el cual el biógrafo va cuestionando incesantemente nuevas preguntas sobre un mismo personaje.

En el último Congreso Internacional de Ciencias Históricas, Madrid 1990, lo mismo que en el de Moscú de 1970, uno de los temas generales que se trataron fue el de la *Biografía*. Y allí se plantearon muchos problemas. ¿Es la biografía una ciencia o un arte? ¿Debe la biografía limitarse a la actividad externa de la personalidad o tiene que abarcar la totalidad humana del biografiado? ¿Quién merece una biografía? ¿Sólo las grandes personalidades o también los hombres secundarios? El ruso Tikhvinsky y los alemanes Ernest Engelberg y Hans Schleier añadieron en dicho Congreso una serie de problemas metodológicos alrededor de los ejes que vertebran toda biografía[2].

Estos ejes, componentes básicos de toda biografía, son los siguientes:

1) *El genealógico o biológico.* Para todos los psicólogos e historiadores la personalidad de un hombre está determinada, en una elevada dosis, en el código genético. Esto es teóricamente indiscutible, pero prácticamente el conocimiento real de esa determinada personalidad sólo es asequible a posteriori por el análisis diacrónico de los ascendientes en

[2] *XVIIe Congrès International de Sciences Historiques,* vol. I, Madrid 1990, pág. 208-225.

su desarrollo biográfico. ¿Qué es lo que ya está escrito en los cromosomas de su organismo? ¿Por qué un hombre es como es? He aquí el gran misterio del hombre. Esto, que en un animal se observa cada vez con más rigor, tiene en el hombre una aplicación importante.

Gregorio Marañón ha explotado con maestría la línea de la herencia en su obra *El Conde Duque de Olivares. La pasión de mandar,* buscando en sus padres y abuelos los rasgos de su carácter.

Y los biógrafos de Ignacio de Loyola, como Villoslada y otros siguiendo a MHSI, han rastreado en el árbol genealógico de los Loyola los antecesores de Iñigo.

2) *El cronológico.* Este elemento es fundamental y debe ser *el cañamazo* sobre el que se teje la vida de cada hombre. El hombre es tiempo, es un ser *existencial* e *insistencial* y no es comprensible sin los antes que preceden a un momento biográfico. Es un error histórico juzgar acciones de un indidividuo por lo que hizo después, cuando no hay conexión entre lo uno y lo otro. La diacronía es el eje primario del desarrollo biográfico. El hombre se desarrolla a lo largo del tiempo, no de repente. Los «después» no son siempre criterios rectos de interpretación de los «antes» y menos se debe dar una interpretación *atemporal.*

3) *El psicológico:* Este elemento ha sido debidamente tenido en cuenta con más atención en nuestro tiempo que en los precedentes. La personalidad de un hombre aparece en las manifestaciones externas. Pero es el mundo interior de cada uno, es el santuario de la conciencia *donde encontramos la clave de una biografía.* Por eso, este elemento es decisivo, aunque no exclusivo, en el estudio del personaje religioso. La esencia de la vida religiosa se da en el mundo interior, en el mundo de la psicología (Denifle y H. Grisar lo han tratado de expresar en la biografía de Lutero).

De ahí la importancia de las *autobiografías, de las memorias, de la correspondencia...* que reflejan el mundo interior del personaje.

4) *El ambiente o las coordenadas espacio-temporales...* El 50 % de un hombre es producto de su tiempo. Somos hijos de nuestro tiempo.

El hombre no vive aislado. Vive dentro de un marco generacional y en una geografía humana determinada. *El método histórico de las generaciones,* por más discutible que sea, es un instrumento de aproximación muy útil para entender mejor a un hombre y para referenciarle con los de su entorno. La historia es cambio, cambio permanente. Y el hombre vive bajo la presión osmótica de ese cambio.

Cuando contemplo a un hombre dentro de su constelación, dentro del marco definido y concreto de sus coetáneos y contemporáneos, lo veo de una manera más real. Lo veo articulado con su tiempo y con su espacio.

El hombre visto en su totalidad individual, y en su contexto vital y circunstancial, es el objeto adecuado de la Historia. Cualquier otra consideración es fragmentaria y, por tanto, incompleta.

Gregorio Marañón, que ha cultivado como nadie la biografía hasta el punto de que se puede decir que toda su obra histórica es biográfica, tiene unas reflexiones que hacen al caso. «Una biografía no consiste en el mero relato de una vida, aislada de su ambiente. Por el contrario, lo esencial de ella es el ambiente, comprendiendo en él, principalmente, la herencia y el espíritu de la época, que son las dos fuerzas que modelan con más hondo vigor la personalidad humana; una, la herencia, porque supone el pasado que inexorablemente nos manda, en su forma específica, peculiar para cada individuo; y otra, el espíritu de época, porque representa la influencia, también poderosa, que el medio ejerce sobre cada uno de los hombres del tiempo en que vivieron. De estas dos fuerzas dependen los seres humanos, los del montón, porque las obedecen pasivamente; y los genios, porque las superan o intentan superarlas, lo cual es sólo una forma reaccional de la misma esclavitud. Insignes o vulgares, Platón, los cruzados, Isabel la Católica, los revolucionarios franceses, Bonaparte, los comunistas, fueron así por imperativo, pasivo o reaccional, de su herencia y de su tiempo, y en cierto modo no pudieron ser de otra manera»[3].

5) *El drama vital* (elemento decisivo y formal).

Todos los elementos anteriormente reseñados son componentes básicos, pero materiales de la biografía. El elemento formal, el componente esencial, aglutinante de los anteriores, es el drama vital o sea el proceso dramático en que se desarrolla la vida del hombre. Es la psicología del hombre puesta en acción. Es una visión dinámica y no estática del personaje.

Una biografía, dice muy bien Ortega, es una vida. No es una yuxtaposición de hechos. Tiene un sentido, una unidad, una teleología. El alma, el cuerpo, el carácter, las dotes personales son la suma de aparatos con que se vive. El hombre es el actor que con esos aparatos representa el papel que le ha tocado en la vida. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética del hombre con las cosas y aun con nuestro carácter y con nuestra propia biología. Richelieu tenía que luchar constantemente con el dolor de cabeza y con una biología frágil. Wallenstein luchaba con un carácter rebelde, y luego con la gota y con la sífilis y el desequilibrio biológico. Ignacio de Loyola luchaba con permanentes dolores de estómago —de hígado— y con los dolores de la herida de la pierna. Teresa de Jesús luchaba con una patología que la atormentaba sin cesar. Esto en lo estrictamente biológico. Pero se puede aplicar al resto de los elementos conflictivos que componen el drama de la vida.

Esta lucha del hombre con las cosas, esa unidad de dinamismo dramático entre el yo y el mundo, entre el yo y el entorno, entre el yo y su circunstancia, es la vida, es la biografía.

---

[3] GREGORIO MARAÑÓN, *Obras Completas*, vol. X, pág. 450.

Ortega, inmensamente vitalista o mejor racio-vitalista, ha insistido como nadie en ese aspecto que a veces desconocen los malos biógrafos[4]. Y ha tratado de definir esa dramaticidad de la vida definiéndola «como enfronte del yo y su circunstancia»[5]; y ha insistido en decir que «La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre», la biografía de ese hombre.

Y, si en alguna biografía hay que atender con más cuidado a ese drama entre psicología y entorno, *es precisamente en la hagiografía,* porque ahí, en *el mundo interior y en sus más hondas motivaciones* se encuentra el secreto de la santidad, aquello por lo que una personalidad sobrepasa el rubicón del más noble comportamiento humano, del ejercicio constante de las virtudes heroicas hasta la muerte, que es en lo que consiste la esencia de la santidad.

En muchas hagiobiografías hay un *momento importante* en que se decide de una manera más dramática el perfil de la vida: *el momento de la conversión.* Es en ese momento cuando el hombre, retraído a la más absoluta soledad interior, se enfrenta con varios proyectos vitales y opta generosamente por el más heroico. Ese momento se presta a profundos y detallados análisis de la personalidad del santo para el historiador.

Recordemos los casos de San Agustín, de Ignacio de Loyola, de Teresa de Jesús. Ignacio de Loyola tiene ante su imaginación varios proyectos vitales, algunos mundanos; otros, más elevados, y ante el ejemplo de Santo Domingo y de San Francisco, toma él sus resoluciones definitivas. «Santo Domingo hizo esto, pues yo lo tengo de hacer». «San Francisco hizo esto, pues yo lo tengo de hacer». Entra en juego intensamente una nueva escala de valores. Eso es la conversión.

Y, consecuentemente, se inicia una nueva trayectoria vital entre los posibles proyectos de hombre que se le presentan.

Y toda vida humana es un rosario de opciones alternativas, cuya razón última hay que buscarla, como ya hemos dicho, en el mundo de las motivaciones, más nobles o menos nobles, del corazón del hombre.

Rastrear ese itinerario interior del hombre espiritual avizorando los horizontes del alma en función del mundo exterior en que forzosamente se proyecta, es una empresa tan fascinante como difícil. Y en cierto sentido inagotable.

Hay que advertir, sin embargo, que no todos los personajes de índole religiosa son clasificables en el catálogo de los santos. Pero en su tanto el factor religioso o moral que les ha animado hay que tenerlo en cuenta proporcionalmente para obtener una radiografía lo más realista posible del hombre.

Otro aspecto importante en el género biográfico lo mismo que en el historiográfico, es, ya lo hemos advertido, la tendencia a estudiar

---

[4] J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas,* vol. IV, pág. 404.
[5] Ibidem, pág. 403.

siempre el tema desde el interés actual, bien escogiendo selectivamente un aspecto particular, bien estudiando a todo el personaje desde una *óptica nueva.*

No siempre se han conjugado estos cinco elementos que hemos mencionado de una manera armónica y completa ni han entrado siempre en la misma proporción en el montaje de las biografías. Hoy la biografía tiene una arquitectura más rica, más dinámica, más compleja. Antes había mucho de yuxtaposición, poco de psicología, poco de ambiente y mucho menos de drama interior. Porque, en definitiva, existían otros propósitos, otras preocupaciones a la hora de redactar una biografía, sobre todo una hagiografía.

En este supuesto y entrando ya en el proceso o desarrollo biográfico de Ignacio de Loyola, podemos establecer tres fases históricas que marcan también tres hitos en la hagiografía moderna, desde el Renacimiento hasta hoy.

1) *La fase edificante,* que, como lo dice el mismo término, busca como fin la edificación del lector. El héroe cristiano se rodea de un halo de mitificación y aparece o se representa principalmente como modelo de virtudes: un hombre un tanto abstracto y deshumanizado. Es el héroe al que hay que admirar e imitar.
2) *La fase crítica,* que intenta un conocimiento más exacto y riguroso de las fuentes. Con esto el héroe va apareciendo más humano, más histórico, más real. Es una fase intermedia cronológica y técnicamente entre la anterior y la siguiente.
3) *La fase antropológica,* que aspira al conocimiento total del hombre, no sólo de una manera estática y externa, sino de una manera dinámica y progresiva analizando el desarrollo del hombre interior hasta descubrir al máximo como en una película sus experiencias más íntimas y los secretos más recónditos de su conciencia.

   Por este camino se acerca el biógrafo a la comprensión total del personaje, en nuestro caso del santo, a una comprensión integrada en su contexto vital, porque, como ya hemos dicho, no hay comprensión total del hombre, si se le aísla de sus coordenadas espacio-temporales.

1. **Fase edificante**

En esta fase se produce la primera biografía de Ignacio de Loyola por Pedro de Ribadeneyra (1526-1611), creador de la hagiografía moderna. Llegado a Roma en el mes de mayo de 1539 como paje del Cardenal Famesio que había venido a España para dar el pésame al Emperador por la prematura muerte de la Emperatriz Isabel, (como Cervantes lo hará con el Cardenal Aquaviva), a los 14 años entra en el círculo de Ignacio. Y con alternancias en las Universidades de París, Lovaina, Padua y Roma

remata sus estudios de Artes y Teología y profesa la Retórica en el recién fundado Colegio Romano y después en el de Palermo. Más tarde desempeñará todos los cargos de gobierno en la Compañía desde el de rector hasta el de Asistente de España. Siendo superintendente del Colegio Romano, es cuando escribe la *Vita Ignatii Loiolae,* cuyo prólogo firmó el 1 de mayo de 1569, e imprimió en Nápoles en 1572. En 1583, año de la aparición de *Los nombres de Cristo* de Fray Luis de León, salió la primera edición castellana con el título de *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesús,* impresa en Madrid, que fue considerablemente aumentada en la tercera edición castellana de 1586. Esta edición será prácticamente la definitiva en cuanto al texto.

Todavía se harían durante la larga vida de Ribadeneyra nuevas ediciones, la última de las cuales en 1605. Pero, fuera de matices sin importancia, no añadirán nada nuevo sobre la de 1586. Sin embargo, en la Biblioteca de Autores Españoles (BAE), Vicente de la Fuente quiso reeditar la primera edición por una triple razón que él expone en la introducción: la primera por ser preferible la edición de 1583 para el estudio de la formación del lenguaje hasta nuestros días, fin principal de la colección; la segunda, porque la edición de 1586 era más conocida y, por tanto, más fácil de consultar; y la tercera, porque siendo la primera edición más breve se ajustaba mejor al espacio de que se disponía en los tomos de la colección. Y además suprimía todo el libro V. Razones, como se ve, muy discutibles.

Esta *Vida de San Ignacio de Loyola,* como muy bien dice Eusebio Rey, «es un modelo de gusto renacentista, extensa documentación, análisis psicológico y estilo clásico»[6].

Un gran clásico de nuestra lengua, Fr. Luis de Granada, dio un juicio muy laudatorio sobre la primera edición castellana en carta de 23 de junio de 1584: «En nuestra lengua no he visto hasta hoy libro escrito con mayor prudencia y mayor elocuencia y mayor muestra de espíritu y doctrina en la historia y mayor temperamento en alabar su Instituto»[7]. Y con ocasión de la edición del *Cisma de Inglaterra* vuelve Fr. Luis a alabar el estilo de Ribadeneyra: «Del estilo no digo nada, porque se nació con V.P. y ése había yo menester para alabar esta obra»[8].

RIBADENEYRA

Tres cosas fundamentales hay que señalar en esta biografía: 1) Las fuentes que utilizó. 2) El fin que se propuso. 3) La contraposición entre Loyola y Lutero.

---

[6] *Dicionario de Historia Eclesiástica de España,* vol. III, Madrid 1973, pág. 58.
[7] *Monumenta Ignatiana* (MHSI, MI), vol. 93, Romae 1965, pág. 58.
[8] Ibidem, pág. 45.

1) *Las fuentes*. Ya antes de que San Ignacio muriese, se había pensado en la conveniencia de escribir una biografía del fundador. Y Ribadeneyra, cuando estudiaba en Padua con Juan de Polanco, fue uno de los que pensaron tal cosa. Pero, a pesar de esos deseos generalizados en la primera generación de la Compañía, lo único que se había logrado antes de la muerte del Fundador fue la redacción de la *Autobiografía*, del *Memorial* del P. Luis González de Cámara y naturalmente la carta de Lainez a Polanco escrita en 1547: cosas ciertamente de indiscutible valor para la biografía de San Ignacio.

Fue San Francisco de Borja, tercer General de la Compañía, el primero que encargó a Ribadeneyra en 1566 la redacción de la biografía[9]. Y dio orden de que se recogiesen en todas partes aquellos papeles o cosas que ayudasen a este propósito, fuera de los escritos de Cámara y de Ribadeneyra, que estaban ya en Roma, con el fin de evitar la diversidad de opiniones en el uso de los documentos. Y el 15 de julio de 1567 da por supuesto que nuestro biógrafo ha redactado ya «cosas de la Vida de N.P. Ignacio»[10].

Reunidos los papeles, se retiró Ribadeneyra a Frascati y el 29 de junio de 1567 había planeado la obra en cuatro libros, incluyendo en el cuarto las virtudes de Ignacio: «Escribo en latín mediano, dice él al P. Nadal, sin afectación ni barbaria. Pienso escribir cuatro libros. El primero, desde el principio de su conversación hasta que vino a París. El segundo hasta que fue hecho General en Roma. El tercero, hasta la muerte, con el progreso y dilatación de la Compañía. El cuarto de las virtudes particulares del padre.

El primero he casi acabado, digo el primer borrador, distinto en 16 capítulos. El segundo, pienso que podía acabar este verano, si tengo salud. Lo demás quedará para otro año o para cuando nuestro P. General me diese tiempo»[11].

En Octubre de 1568 estaba de vuelta en Roma y daba los últimos retoques a su *Vita*, de tal manera que en mayo de 1569 tenía ultimado el trabajo y firmaba el prólogo. ¿La escribió directamente en latín y luego la tradujo al castellano antes del 1578, como nos lo advierte él mismo en el prólogo al cristiano lector? «Este libro de la *Vida de nuestro padre Ignacio*, algunos años ha que la escribí yo y la publiqué en latín. Escribíle en aquella lengua, que es común, porque la dirigí a toda nuestra Compañía, que está extendida y derramada casi por todas las naciones del mundo. Agora le he traducido y añadido en nuestra lengua castellana para que nuestros hermanos legos de España y otras personas devotas y

[9] Ibidem, pág. 7.
[10] Ibidem, pág. 7.
[11] Ibidem, pág. 10.

deseosas de saber los principios de nuestra religión, que no saben la lengua latina, que puedan gozar y aprovecharse dél en la suya»[12].

Contra esa afirmación parece que la primera redacción fue en castellano, como es obvio. Pero ahora no nos vamos a detener en esta cuestión.

El rigor crítico con que procede Ribadeneyra lo manifiesta él mismo en el prólogo, protestando, escribe él, «que no diré aquí cosas inciertas o dudosas, sino muy sabidas y averiguadas. Contaré lo que yo mismo oí, vi y toqué con las manos en nuestro B.P. Ignacio, a cuyos pechos me crié desde mi niñez y tierna edad»[13].

Y lo vuelve a repetir al hacer la declaración jurada en el proceso informativo de Madrid para la canonización del fundador.

«A la tercera pregunta dijo que no hay cosa en el dicho libro de la vida del P. Ignacio, que él escribió, que él entienda que es falsa; a lo menos que no se acuerda que haya escrito cosa falsa sabiendo que lo es, antes cree y tiene cierto que todo lo que dice en el dicho libro, moralmente hablando, es verdadero, porque puso gran diligencia y cuidado en guardar entera verdad y en escribir lo que vio y oyó del mismo P. Ignacio o lo que él contó de sí o otras personas graves contaron dél o él pudo sacar de originales y papeles muy ciertos y averiguados. Y así, todo lo que este testigo dice en el dicho libro que vio y oyó del P. Ignacio, lo vio y oyó dél mismo; y lo que dice haber oído de otras personas graves, también es verdad que lo oyó, como en el dicho libro se contiene»[14].

Esta fidelidad, en cuanto a lo positivo se puede comprobar consultando las fuentes de que hoy disponemos, si prescindimos de algunos datos de menor cuantía que se le pasan al más serio escritor.

En conjunto, pues, esta biografía de Ribadeneyra es la más seria y documentada y a la vez la más llena de frescura entre las primeras que se escribieron en aquel tiempo.

También se preocupó San Francisco de Borja de que alguien escribiese la primera historia de la Compañía, para lo que destinó al P. Juan Pedro Maffei. Al morir Borja, el siguiente General, Everardo Mercuriano, encargó al mismo Maffei que redactase una nueva *Vida* de Ignacio de Loyola y mandó que se le entregasen los papeles de Polanco, sobre lo cual Ribadeneyra mostraba ciertas reservas, porque, según decía él, «hay en aquella escritura muchas cosas tocantes a faltas y sindicaciones de Padres muy antiguos y graves de la Compañía, como Simón, Mirón, Torres, etc., y no es bien que anden en manos de gente nueva ni aun de la antigua, pues no ha de vivir esta memoria para siempre»[15].

---

[12] Ibidem, pág. 55; BAE, vol. 60, pág. 8.
[13] MI, vol. 93, pág. 69.
[14] Ibidem, pág. 36.
[15] MHSI, vol. 73, Fontes Narrativae (FN) vol, II, Romae 1951, pág. 37.

En lo cual manifestaba, por una parte, uno de los criterios que el humanista toledano había utilizado en su biografía, que era silenciar las cosas negativas que no fuesen conducentes al fin propuesto, como luego veremos, y, por otra, el respeto a la voluntad de Polanco que había escrito aquella obra sólo para los superiores.

De hecho la biografía de Maffei *De vita et moribus Ignatii Loiolae* apareció en Roma en 1585, basada en las mejores fuentes y arropada con un latín clásico, pero sin la frescura y el vigor de la de Ribadeneyra.

Con razón Eduard Fueter en su *Historia de la Moderna Historiografía* afirma que «el Humanismo no produjo biografía alguna que pueda parangonarse con la obra de Ribadeneyra»[16].

2) *El fin que se propuso.* Si hay alguna cosa clara en el pensamiento de Ribadeneyra al escribir la *Vida* de Ignacio, es el fin que se propone: el edificar al lector (que en su intención primera eran los miembros de la Compañía) y ofrecerle un modelo de vida para que lo imitase. Así lo dice en el prólogo enunciando las razones que le han movido a escribir esta *Vida*. «Otra hay, dice él, que es más doméstica y propia nuestra, que es de seguir e imitar a aquél que tenemos por capitán. Porque, así como los que vienen de ilustre linaje y de generosa y esclarecida sangre procuran saber las hazañas y gloriosos ejemplos de sus antepasados y de los que fundaron y ennoblecieron sus familias y casas, para tenerlos por dechado y hacer lo que ellos hicieron, así también nosotros, habiendo recibido de la mano de Dios nuestro Señor a nuestro bienaventurado padre Ignacio por guía y maestro y por caudillo y capitán desta milicia sagrada, debemos tomarle por espejo de nuestra vida y procurar con todas nuestras fuerzas de seguirle, de suerte que, si por nuestra imperfección no pudiéramos sacar tan al vivo y tan al propio el retrato de sus muchas y excelentes virtudes, a lo menos imitemos la sombra y rastro dellas. Y por ventura para esto os será mi trabajo provechoso y también gustoso y agradable, pues el deseo de imitar hace que dé contento el oír contar lo que imitar se desea, y que sea tan gustoso el saberlo como es el obrarlo provechoso»[17].

Y al cerrar su biografía, vuelve a exponer el fin que le guió: «Esto es lo que principalmente me ha parecido decir de la vida y costumbres de nuestro santo padre Ignacio, para que su memoria (como suele acontecer en las cosas humanas) no se nos fuese envejeciendo y perdiendo poco a poco, y para que los nuestros tengan siempre delante un dechado perfectísimo, de donde puedan sacar las muestras de todas las virtudes»[18].

Y no debe extrañarnos que el edificar al lector e incitarlo a imitar al fundador de la Compañía, fuese el propósito inicial de un hagiógrafo

---

[16] RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, BAC, Madrid 1986, pág. 15.

[17] MI, vol. 93, pág. 67; BAE, vol. 60, pág. 10.

[18] MI, vol. 93, pág. 931.

del siglo XVI, que estaba anclado en la gran corriente espiritual de la Hagiografía Moderna y Medieval, a la que vino a enriquecer no sólo con esta biografía, sino también con la de Lainez, con la de Francisco de Borja y con el clásico *Flos Sanctorum,* que fue lectura de nuestras clases populares durante mucho tiempo.

3) *La contraposición con Lutero*. Algunos historiadores han intentado contraponer la imagen de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús (dando por cierto al término compañía un carácter falsamente militarista), con la de Martín Lutero, padre del protestantismo alemán. ¿Existe base histórica para establecer ese paralelismo? ¿Intentó Ignacio de Loyola, el defensor de Pamplona, organizar una caballería espiritual para luchar contra Lutero y sus secuaces?

Pedro de Leturia, uno de los mejores conocedores, no sólo del *Gentilhombre Iñigo López de Loyola,* sino de San Ignacio de Loyola, acepta el cotejo cronológico, aunque corrige el error de situar la conversión de Ignacio en 1517, año de la supuesta fijación del manifiesto de Lutero contra las indulgencias, en vez de 1521, que es cuando Iñigo cae herido en Pamplona. Y por eso al mismo tiempo quiere destacar el *Memorial* que los Regentes del Reino y los Grandes y Prelados de Castilla y de Aragón enviaron al joven Emperador Carlos V el 21 de abril de 1521 (justo un mes antes de la herida de Pamplona), en el que, sabiendo la existencia de «la cizaña y cisma que el heresiarca Martín Lutero ha sembrado en Alemania entre los súbditos y naturales de V.M., de que todos nosotros, como católicos cristianos y celadores de la fe y del servicio y honra de V.M. hemos tenido y tenemos gran dolor y sentimiento»..., le suplican le plega tomar esta causa de la fe por suya propia»[19]. O sea que proponen a Carlos V que él sea el Antilutero.

Y sigue Leturia señalando hechos paralelos que corrieron por el mismo cauce cronológico en los dos castillos, el de Pamplona y el de Wartburg. Pero no traspasa la barrera del mero sincronismo.

Ricardo García Villoslada da un paso más y afirma que «decir que Ignacio de Loyola fue el Antilutero y el Paladín de la Contrarreforma puede ser un doble error, fundado en el conocimiento poco exacto de la Historia»[20]. Y demuestra que Ignacio de Loyola, que vino al mundo medio siglo antes que la Contrarreforma apareciese vestida de todas sus armas en la palestra de Europa y que murió siete años antes de que se clausurara el Concilio de Trento, no puede llamarse el paladín de la Contrarreforma. Otra cosa es que, como dice el protestante Paulsen, la conservación de la Iglesia Católica en el Este de Alemania, en Austria

[19] PEDRO LETURIA, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola,* Madrid 1941, pág. 263.
[20] R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía,* BAC, Madrid 1986, pág. 814.

y en Bohemia se debiera a la acción de los colegios que San Ignacio mandó fundar en aquellas tierras[21].

Y, sin embargo, fue Pedro de Ribadeneyra el primero en establecer formalmente ese parangón, que se hizo clásico, entre Loyola y Lutero. Pero lo hizo por pasos.

En el capítulo XVI del libro IV, después de contar el humanista toledano la muerte de Ignacio, añade en la edición latina de 1572 este juicio general sobre su personalidad: «Varón por cierto valeroso y soldado esforzado de Dios, el cual con particular providencia y merced envió Su Majestad a su Iglesia en estos tiempos tan peligrosos para ir a la mano a la osadía de los herejes que se rebelaban y hacían guerra a su Madre»[22]. Y ahí termina en esa edición latina. No se formula aún la antítesis Loyola-Lutero.

Pero, diez años más tarde, en la primera edición castellana de 1583 y naturalmente en la edición definitiva tanto latina como castellana de 1586 introdujo el famoso parangón entre ambos personajes:

«Y vése ser esto así claramente, porque, si bien lo consideramos, hallaremos que este santo padre se convirtió de la vanidad del mundo a servir a Dios y a su Iglesia al mismo tiempo que el desventurado Martín Lutero públicamente se desvergonzó contra la religión católica. Y, cuando Lutero quitaba la obediencia a la Iglesia romana y hacía gente para combatilla con todas sus fuerzas, entonces levantó Dios a este santo capitán, para que allegase soldados por todo el mundo, los cuales con nuevo voto se obligasen de obedecer al sumo pontífice y resistiesen con obras y con palabras a la perversa y herética doctrina de los secuaces de Lutero»[23]. Aquí ya se establece el paralelismo.

¿De dónde le pudo venir a Ribadeneyra la idea de establecer ese paralelismo?

Aquí lanzo yo una hipótesis de trabajo, que el lector podrá juzgar. En 1574 abandonó Ribadeneyra Roma y se replegó a España, donde todavía habría de vivir 37 años. Pero antes del 8 de enero de 1567, que es cuando mandó Francisco de Borja, como General de la Compañía, a Nadal que remitiese a Roma todos los papeles referentes a San Ignacio para la biografía que sobre él preparaba Ribadeneyra, éste había tomado ya una serie de notas en un manuscrito titulado *De actis Patris Nostri Ignatii*[24], que para su revisión tenía en sus manos Nadal y constaba de 112 números. Está compuesto este manuscrito entre 1559-1566 y es distinto de otro semejante titulado *Dichos y hechos de N.P. Ignacio,* que Ribadeneyra compuso hacia 1573[25].

---

[21] PEDRO LETURIA, *Estudios Ignacianos,* vol. I, Roma 1957, pág. 345.
[22] MI, vol. 93, pág. 713.
[23] Ibidem, pág. 715.
[24] MHSI, vol. 73, F.N, II, pág. 317-394.
[25] Ibidem, pág. 465-499.

Pues bien, el número o nota 18 dice en latín: «En el mismo año en que Lutero se pasó de la obediencia de la Iglesia al campamento del diablo, es decir en 1517, nuestro Padre se incorporó al de Cristo. Lo cual es patente, si consideramos el tiempo en que se convirtió y murió. Pues murió el año del Señor de 1556 a la edad de 65 años. Y se convirtió a los 26 años. Ahora bien, de 26 a 65 hay 39 años, que si los restamos de 56, en que murió, quedan 17. Por otra parte es seguro que en 1517 Lutero abandonó la fe, lo cual ciertamente es un claro argumento de la benignidad de Dios»[26].

En este texto establece Ribadeneyra por primera vez el paralelismo entre Ignacio y Lutero o mejor dicho establece el puro sincronismo, aunque siguiendo entre otros a Cámara en la *Autobiografía* pone el año de la conversión y, por tanto, de la defensa de Pamplona en 1517 a los 26 años, lo cual es un error, puesto que fue en 1521, a los 30 años.

Nadal, por su parte, tachó el texto del número 18 y Ribadeneyra no lo utilizó en la primera edición latina; pero en la primera edición castellana lo corrigió y puso la herida de Pamplona en 1521, con lo que falló el sincronismo de la rebelión de Lutero en 1517 con la herida de Pamplona.

Tampoco aparece aquí la antítesis entre Lutero, capitán de los herejes, que «quitaba la obediencia a la Iglesia Romana y hacía gente para combatilla con todas sus fuerzas»[27], e Ignacio de Loyola, «capitán y caudillo y defensor de su Iglesia contra Lutero»[28], como aparecerá en la tercera edición castellana y algo en la primera también castellana, en la que faltan los capítulos 18 y 19 del libro segundo de la *Vida*. Diríase que el sincronismo de la nota 18 del manuscrito *De Actis*, según mi opinión, va más en la línea de la meditación de Dos Banderas de los Ejércitos de San Ignacio, en la que éste describe o pinta dos campos o campamentos militares: el uno, de Cristo, «sumo capitán y señor nuestro, que llama y quiere a todos debajo de su bandera»; y el otro de Lucifer, «mortal enemigo de nuestra humana natura», que al contrario quiere a todos «debajo de la suya».

Así es como, con esta terminología militar, se expresa en la mencionada nota 18, en la que Lutero no se presenta como capitán sino como secuaz del diablo, a cuyo campamento se acoge («ad castra diaboli descivit»); y el Ignacio recién convertido acude a su vez al campamento de Cristo («se ad Christum recepit»)[29]. Ninguno de los dos aparece como capitán y caudillo de huestes guerreras.

---

[26] Ibidem, pág. 331.
[27] MHSI, vol. 93, FN. IV, pág. 715.
[28] Ibidem, pág. 315.
[29] Ambas expresiones latinas tanto «ad castra desciscere» (Lutero) como «sese recipere ad» (Ignacio) son claramente términos militares.

Y aquí entra un factor nuevo. Después de la primera edición latina de 1572, aparece en España el libro sexto y último de la *Historia Pontifical* de Gonzalo de Illescas (1573), en la que se hace una breve y elogiosa relación de la vida de San Ignacio y de la Compañía de Jesús, en la misma línea que la que en 1556 había publicado en Sevilla el dominico Domingo de Valtanás[30].

Ribadeneyra tuvo que conocer esta obra. Ya en España, Ribadeneyra pasaba en Toledo largas temporadas en la misma casa en que moraba el gran predicador P. Francisco de Estrada, paisano y compañero de Gonzalo de Illescas, a quien éste cita con elogio[31]. Allí sin duda pudo leer la *Historia Pontifical* y le llamaría la atención la contraposición que Illescas hace entre Lutero y Hernán Cortés —dos capitanes, bajo cuyas banderas se alistan muchas gentes— que no deja de tener interés por el modo de hacerla.

El parangón que Illescas establece entre Lutero y Hernán Cortés es el siguiente:

«Martín Lutero fue hijo de Juan Luder y de Margarita, su mujer, personas viles y de baja suerte. Nació en la villa de Islebio [Eisleben], lugar de Sajonia, del señorío de los Condes de Menfelt, en el año de Cristo nuestro Redendor, de mil y cuatrocientos y ochenta y cinco [1483], en el mismo año que, como vimos arriba, nació en Medellín el famosísimo varón Fernando Cortés, Marqués del Valle. Y ansí parece cosa que no se debe pasar sin alguna consideración que en un mismo año haya nacido Martín Lutero en Sajonia para turbar el mundo y para meter debajo de la bandera del demonio a muchos de los fieles y católicos cristianos, que vivían en paz y quietud dentro de la religión cristiana; y Cortés en España, para atraer a la Iglesia infinita multitud de gentes bárbaras, que por tantos años habían estado debajo del poder de Satanás, envueltos en vicios y ciegos con la idolatría. De suerte que Lutero nació para tentación y probación de los escogidos, y Cortés para que se cumpliese y se multiplicase el número de cristianos. Porque, así como nacieron casi en unos mesmos días, así también comenzaron cada uno su negocio en un mesmo año. Lutero a corromper el Evangelio entre los que le conocían y le habían ya recibido, y Cortés a publicarlo limpia y sinceramente a las gentes que nunca habían tenido noticia ninguna dél ni habían oído predicar a Cristo»[32].

La contraposición que hace Ribadeneyra entre Lutero y Loyola y la que hace Illescas entre Lutero y Hernán Cortés se asemejan en los dos

---

[30] GONZALO DE ILLESCAS, *Segunda Parte de la Historia Pontifical y Católica*, Madrid 1652, 5.ª edición, que es la que utilizo; PEDRO SAINZ RODRÍGUEZ, *Una apología olvidada de San Ignacio y de la Compañía de Jesús, por Fr. Domingo de Valtanás:* Archivum Historicum Societatis Jesu, 25 (1956) 156-179.

[31] MHSI, vol. 60, M. RIBADENEYRA, vol I, Madrid 1920, pág. 434-437.

[32] G. DE ILLESCAS, *Historia Pontifical*, Madrid 1652, pág. 354.

elementos siguientes: a) *en el paralelismo de los años.* Illescas lo pone en el año del nacimiento de ambos. Ribadeneyra, en el año de la conversión de Ignacio, que obliga a Ribadeneyra a contradecirse en las fechas por salvar el sincronismo cronológico de 1517, lo cual refuerza mi hipótesis de que al toledano le gustó el paralelismo y quiso a toda costa salvarlo como fuera.

b) *en el paralelismo antitético de los resultados históricos.* Evidentemente, si de Hernán Cortés se podía decir que había traído a la Iglesia infinita multitud de gentes bárbaras al revés de lo que hacía Lutero separando de la Iglesia a los fieles, también se podía afirmar que Loyola y más directamente en relación con Lutero, puesto que con la red de colegios y casas de la Compañía por el mundo germánico había puesto un dique seguro «a la perversa y herética doctrina de los secuaces de Lutero».

Este paralelismo de Illescas se publica en 1573, un año después de la *Vita* de Ribadeneyra, en cuya edición de 1572 no consta todavía tal paralelismo. En cambio, en la primera edición castellana de 1583 ya aparece en Ribadeneyra dicho paralelismo. Sabemos que el argumento *post hoc, ergo propter hoc* en historia no es válido por sí mismo. Pero puede serlo por las circunstancias concomitantes. Y aquí esas circunstancias concomitantes nos atrevemos a decir que lo persuaden. Es decir que la idea del *paralelismo* de Ribadeneyra, no el sincronismo, entre Loyola y Lutero le vino probablemente de la lectura de Illescas. Los capítulos 18 y 19 del libro II, que se añaden en la edición castellana de 1586 y también en la latina del mismo año, amplían, en una gran perspectiva histórica, ese paralelismo antitético. Es el período más actico de la Contrarreforma, en el que los dos frentes de protestantes y católicos se muestran más beligerantes. La antítesis Loyola-Lutero encajaba perfectamente en el espíritu de la época y respondía al ambiente de entonces. La figura de Ignacio de Loyola se presenta no sólo como admirable e imitable, sino también como símbolo de la fuerte reacción de la Contrarreforma católica.

2. **Fase crítica:** los Bolandistas

Con los Bolandistas y con la publicación del primer tomo de la famosa colección *Acta Sanctorum* en 1643 comienza una nueva era en la Historia de la Hagiografía. La edición de los textos de las vidas de los santos se tratan con el mismo rigor crítico que la de cualquier otro texto histórico sin buscar otro fin que la verdad histórica.

El precursor del Bolandismo, Heriberto Rosweide, nacido en Utrecht en 1569 y entrado en la Compañía en 1588, fue contemporáneo de Ribadeneyra, pero no lo llegó a conocer personalmente. Rosweide proyectó recoger, explorando las bibliotecas y archivos, todos los textos hagiográficos desde la más remota antigüedad, y depurar después lo

verdadero de lo falso. Con lo cual pensaba hacer un gran servicio a la ciencia histórica y consiguientemente a la Iglesia católica en un tiempo en que las controversias sobre los santos estaba en lo más vivo. La ejecución de este proyecto comprendía la publicación de dieciocho volúmenes en folio: de los cuales tres serían estudios preliminares; doce, de textos con las vidas de los santos; uno, de martirologios; y dos de notas e índices. El plan era tan ambicioso que, cuando se pidió al parecer al gran controversista, el cardenal Roberto Bellarmino, les disuadió de la empresa fundándose en la inmensidad del trabajo y del dinero que esto suponía. Esto sin tener en cuenta lo problemático de sus resultados.

No obstante esta opinión tan autorizada, otros pensaron lo contrario, como suele suceder en las grandes obras. Y ante la aparición en 1615 de la obra capital de Rosweide, *Vitae Patrum*, era ya difícil dar marcha atrás.

Pero no sería él, sino su sucesor Jean Bolland (1596-1665), el que con su entusiasmo diera el respaldo definitivo a esta singular aventura. De su nombre Bolland se denominarían bolandistas los colaboradores de su obra.

Hippolyte Delehaye (1859-1941), el príncipe de los bolandistas, escribiendo en 1920 la Historia de Bolandismo, rubricaba con este comentario la decisión de Jean Bolland al emprender la nueva colección. «No es la primera vez que una gran ilusión acompañó el nacimiento de una gran obra»[33].

El nuevo estilo, el nuevo método crítico aplicado a las fuentes se fueron enriqueciendo a medida que avanzaba la serie de las *Acta Sanctorum*. Y a la vez iba aumentando el número de volúmenes dedicado a cada mes. Sobre el mes de enero habían salido solo dos volúmenes. En cambio sobre cada uno de los meses de mayo, junio y julio ya tuvieron que publicarse siete. Al llegar, pues, al 31 de julio, fiesta de San Ignacio de Loyola, el expediente hagiográfico del santo había de ir en el séptimo volumen de dicho mes.

Esto sucedía ya en el siglo XVIII cuando la Sociedad de los Bolandistas era dirigida por un hombre excepcional, el antuerpiense Daniel Papebroch —que con Bolland y Delehaye forman el triunvirato más distinguido de la institución— y que sería la mayor lumbrera de la Hagiografía en el siglo XVIII. Pero no fue él el encargado del expediente de San Ignacio, sino el P. Jean Pien (Pinius), que tuvo la fortuna de contar con la inestimable colaboración de su hermano Ignacio, también jesuita, residente en Roma como teólogo del General de la Orden.

A los dos hermanos, pues, hay que atribuir los méritos de la contribución de las *Acta Sanctorum* a la biografía ignaciana. Dice con razón

---

[33] HIPPOLYTE DELEHAYE, *L'Oevre de Bollandistes a travers trois siècles (1615-1915)*, Bruxelles 1959, pág. 21.

Baudouin de Gaiffier, bolandista contemporáneo que dirigió el área hispánica hasta su muerte, que hasta la aparición de *Monumenta Historica Societatis Jesu*, el comentario del bolandista Jean Pinius, impreso en 1731, fue una de las mejores contribuciones a la historia de San Ignacio[34]. El mayor valor de la eruditísima obra del bolandista radica precisamente en el gran número de documentos que allí analizó o publicó.

De las 889 páginas de que consta el tomo séptimo del mes de julio, se dedica al fundador de la Compañía de Jesús exactamente la mitad del tomo[35].

Después de una dedicatoria al nuevo General de la Compañía Francisco Retz, recientemente elegido (1730-1750), viene el largo comentario de Pinio de 225 páginas (409-634) sobre mil cuestiones que se plantean en la biografía de San Ignacio, dando por supuesto que el biógrafo mejor del Santo es Pedro de Ribadeneyra. En lo cual ya toma postura clara ante ese fundamental problema historiográfico.

Le sigue la *Autobiografía* de Luis Gonçalves de Cámara, que él (Pinius) llama *Acta antiquissima*[36], traducida al latín por el saboyano P. Aníbal de Coudretto entre 1559 y 1561, cuando éste, vuelto de Sicilia, residía en el Colegio Romano[37].

Era la primera vez que se editaba este texto de excepcional importancia en la biografía ignaciana, juzgando los bolandistas que «aquella *Vida*, por tantos título venerable debía sacarse a la luz pública arrancándola de las tinieblas del Archivo»[38]. Y esta edición latina sería la que habían de utilizar más tarde los editores del Monumenta, juntamente con el texto original español continuado en italiano por el P. Cámara.

Era un paso de gigante en la crítica ignaciana. A continuación se edita la *Vita* latina de San Ignacio, según el texto de la segunda edición de Ribadeneyra. Con lo que se confirman las preferencias de los bolandistas por el primer biógrafo de Ignacio de Loyola. Tanto la *Autobiografía* como la *Vita* van ilustradas con notas aclaratorias, como si no bastase la riqueza informativa del largo *Comentario* que les precede.

Y, por fin, se completa el expediente hagiográfico con un tratado sobre la apoteosis del Santo, que se refiere tanto al culto (templo de Loyola, la Casa-Torre, Manresa, Casas de Ejercicios Espirituales) como a los milagros. Llaman la atención las magníficas láminas que la obra

---

[34] B. DE GAIFFIER, *Une collaboration fraternelle: la dissertation sur S. Ignace* par les Pères Jean et Ignace Pinius dans les *«Acta Sanctorum»*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 25 (1956) 179-189.

[35] ACTA SANCTORUM JULII, tomus VII, Antuerpiae 1731, pág. 409-853. Ignacio Iparraguirre tal vez no aprecie lo suficiente la labor historiográfica de los hermanos Pien o Pinius en *Acta Sanctorum* de los Bolandistas: *Obras de San Ignacio*, Introducción general, BAC, Madrid 1991, pag. 14-15.

[36] Ibidem, pág. 634-654.

[37] FN. 1, pág. 334-335.

[38] *Acta Sanctorum*, pág. 593, n.

ofrece sobre el templo y la Casa de Loyola, de un gran valor y belleza, tanto más de agredecer en una época que carecía del arte fotográfico.

La lectura de esta obra —por supuesto limitada a gente muy selecta— abrió nuevas perspectivas en el conocimiento de San Ignacio. Su texto fue leído, conforme a la costumbre tradicional de las casas religiosas, durante la comida. Ignacio Pinius transmitía a sus colegas de Bélgica y a su hermano Juan el eco del entusiasmo que despertaba ese tomo, informándoles de que el P. Juan Hartung, Rector del Colegio de Maguncia, y los residentes de aquel Colegio, habían oído leer con mucho gusto esa obra.

Dos cosas fueron necesarias para emprender un estudio crítico de tal envergadura. Primero, hacer un viaje a España para recoger los materiales que aquí pudiera encontrar. Y este viaje lo realizó el mismo Juan Pinius[39] durante los años 1721 y 1722, que aprovechó también para preparar un estudio sobre la liturgia mozárabe que publicó en el tomo VI de las *Acta* del mes de julio. Segundo, hacer un inventario en Roma de toda la documentación que existiera allí sobre el Fundador de la Compañía. Este trabajo corrió a cargo de su hermano Ignacio Pinius (1681-1763), quien después de transcribir en Lovaina todos los documentos que sobre San Ignacio existían en aquel Colegio, se fue a Roma en 1728 y durante dos años y pico hizo un acopio inmenso de materiales (auxiliado por un copista) para enviárselos a su hermano. El 4 de marzo de 1730 le comunicaba a Juan con qué escrupulosidad había hecho la transcripción: «Los documentos que te envío de N.P. San Ignacio los he transcrito yo todos o los he hecho transcribir en mi habitación sacándolos del Archivo de la Curia, que están bajo la custodia del Archivero y del Secretario de la Compañía... He hecho la comprobación de la transcripción con el original no sólo con diligencia, sino con escrupulosidad. Cuando leas las dudas que he puesto al margen sobre algunas palabras, letras o signos ortográficos, comprenderás lo que me he interesado por la fidelidad a los textos. Si he errado en algo, hombre soy; pero no ha sido por falta de cuidado. Conozco el humor hipercrítico de nuestros tiempos»[40].

No hay duda, pues, de que a los hermanos Pinius no se les escapó ninguna documentación de la que entonces se conocía y estaba en Roma. Esto acredita el valor crítico del *Comentario*, las notas que ilustran tanto la *Autobiografía* como la *Vita* de Ribadeneyra y, por tanto, el valor historiográfico de la aportación bolandiana.

Las nuevas biografías que aparecen después de las *Acta Sanctorum* de julio se benefician de esta riqueza documental, siempre que no se aparten del texto, como sucede algunas veces.

---

[39] Los mismos bolandistas suelen llamar a Jean Pien por su apellido latino Pinius

[40] ACTA SANCTORUM, tomo VII, pág. 599, donde Juan le dedica a su hermano Ignacio unas cariñosas frases de justificada alabanza.

En conclusión, la imagen del fundador de la Compañía superó la fase edificante y entró en la fase crítica de la mano de los mejores hagiográficos del siglo XVIII: los bolandistas. Estos mantienen los valores tradicionales, pero añaden la nueva actitud crítica del siglo de las luces, que en no pequeña parte a ellos también se debe.

3) *Fase antropológica*. Si los bolandistas dieron un gran avance en el conocimiento y uso de las fuentes según las exigencias críticas de su tiempo, se debe, sin embargo, al nuestro la mayor aproximación al drama interior de Ignacio de Loyola, gracias a la edición ejemplar de *Monumenta Historica Societatis Jesu*, donde no se ha ahorrado esfuerzo alguno para presentar a la opinión pública toda la documentación sobre los orígenes de la Compañía de Jesús. Y es de advertir que se debe a un General español, Luis Martín (1892-1906), y a un grupo de españoles la iniciativa y la realización de tamaña empresa.

Comenzó el proyecto en Madrid en 1892, refundiendo los seis volúmenes de cartas de San Ignacio, publicados con anterioridad en Madrid entre 1874 y 1879, en el nuevo proyecto, cuyo primer volumen vería la luz pública en 1894. Hoy tiene la Colección cerca de 140 volúmenes y constituye una fuente de inapreciable valor para la Historia de los siglos XVI y XVII.

A San Ignacio se dedican 22 volúmenes, divididos en cuatro series. A sus primeros compañeros, incluidos Ribadeneyra, Nadal y Borja, 35 volúmenes. Más 12 volúmenes de *Epistolae mixtae, Litterae Quadrimestres* y *Monumenta Paedagogica* totalizan 70 volúmenes de fuentes referentes a la persona de Ignacio de Loyola y a su contexto histórico.

Si a esto añadimos la Revista del Instituto Histórico de la Compañía, publicación semestral iniciada en 1932, que dedica especial atención a la persona de su Fundador, se encuentra el historiador moderno con un inmenso cúmulo de información para el estudio de la personalidad total del Santo.

Contando con tan sólida base podía mandar el General de la Compañía P. Luis Martín († 1906) que se intentase por naciones o Asistencias, la redacción de la *Historia de la Compañía de Jesús*, cuyos primeros volúmenes forzosamente tenían que discutir la acción de Ignacio de Loyola en cada una de esas regiones. Y así se publicaron las Historias de las antiguas Asistencias de la Compañía: ANTONIO ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1912-1923; PIETRO TACCHI VENTURI, *Storia de la Compagnia di Gesù in Italia*, Roma 1910-1951; HENRI FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppresion 1528-1762*, París 1910-1925; FRANCISCO RODRÍGUEZ, *Historia da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal*, Porto 1931-1950; B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutschen Zunge in XVI Jahrbundert*, Freiburg i.Br. 1907-1928.

Tanto Antonio Astrain, que fue Director de Monumenta de 1921 a 1928, como Tacchi Venturi, que rastreó con maestría las corrientes

espirituales de Italia en el s. XVI, son los que más y mejor han utilizado las fuentes de *Monumenta* en sus respectivas Historias de la Compañía para los primeros lustros.

Pero eso fue sólo el despegue inicial. Desde entonces acá se ha avanzado mucho por el camino no sólo de los hechos externos, sino por el del proceso de formación y maduración, de una manera diacrónica, de la espiritualidad y de la humanidad de Ignacio de Loyola. Sobre todo se ha querido captar el mundo de las motivaciones interiores, sus vivencias espirituales y místicas, la razón última de su acción como hombre, como apóstol, como gobernante, como santo. Como consecuencia han caído los viejos mitos de un Ignacio de Loyola lejano, barroco, imponente pero frío, dotado de una voluntad férrea por encima de las fuerzas humanas y elevado al empíreo de la santidad más excelsa, para dar lugar al hombre normal sometido al aprendizaje de los primeros pasos de la vida espiritual; al fundador que busca tanteando la voluntad de Dios; al gobernante que usa los medios humanos como si no dependiese de los divinos y los divinos como si no dependiese de los humanos; al santo que se eleva a las cumbres de la mística y al mismo tiempo atiende con cariño al cuidado de sus compañeros enfermos. Esta conquista de la biografía moderna ha sido posible gracias, por un lado, a las nuevas cuestiones que el hombre actual plantea a la Historia y, por otro, a los medios documentales que ofrecen tanto *Monumenta* como la investigación moderna.

Sobre este terreno han surgido las biografías más recientes que son conocidas por todos y por eso no las vamos a mencionar.

De la mano sobre todo de la riquísima correspondencia de San Ignacio —unas 7.000 cartas que son tal vez el mejor instrumento para comprender la personalidad de Ignacio— podemos observar la postura del Fundador de la Compañía en relación con Alemania y con el movimiento luterano.

Ignacio no aparece en esta documentación como un furibundo combatiente antiluterano, sino como dirigente responsable de una nueva y fuerte organización eclesiástica —una nueva Orden religiosa— consagrada a la defensa y a la propagación de la fe en todo el mundo con los medios específicos de su instituto.

Esos medios, en el caso alemán, eran entre otros la fundación del Colegio Germánico en Roma donde pudieran formarse en virtud y letras y sobre todo en Teología jóvenes selectos procedentes del Imperio, que volviendo después a sus tierras llevasen en su alma la adhesión al Pontificado Romano y una excelente formación eclesiástica, tan necesaria entonces en Alemania. El tiempo dio la razón a esta obra, porque de ella han salido seis príncipes electores y centenares de obispos y miembros de los cabildos catedralicios que han dado un tono de distinción intelectual y espiritual a la Iglesia alemana.

En la misma línea del Colegio Germánico estaba la fundación dentro del Imperio de Colegios y Universidades para la formación de la

juventud tanto eclesiástica como seglar. El P. Jerónimo Nadal, a quien tanto apreciaba San Ignacio, escribía a éste pintándole con colores muy negros la situación de Alemania: «Me parece ver una nación tan grande y noble como ésta, abandonada de todos y dejada para pasto del demonio»[41]. Y el único remedio que veía para regenerar al clero decadente y formar una generación de hombres nuevos, eran los colegios. Y así irán surgiendo los colegios de Colonia, Ingolstadt, Viena...

Precisamente a los Padres que envió a Ingolstadt el 24 de septiembre de 1549 les dio Ignacio una serie de instrucciones que reflejan su ideal apostólico: «El fin, dice él, que sobre todo ha de tenerse ante los ojos, es aquel que pretende, al enviarlos, el Sumo Pontífice: a saber, ayudar a la Universidad de Ingolstadt y, en lo posible, a toda Alemania en lo pertinente a la pureza de la fe, obediencia a la Iglesia, y, en fin, a la sólida y sana doctrina y a las buenas costumbres. Como fin secundario tendrán el promover la Compañía en Alemania, cuidando particularmente se erijan colegios de la Compañía en Ingolstadt y en otras partes, siempre a gloria de Dios y bien común. Aunque los medios, advertía Ignacio, que ayudan a estos fines estén muy unidos, como los fines mismos lo están, sin embargo, algunos ayudan a ambos casi igualmente, y otros más al primero y otros más al segundo, y con este orden se propondrán»[42].

Los medios, después de la confianza en Dios, habrán de ser una vida ejemplar; el efecto sincero a todos por encima de los partidos; el no buscar sus propios intereses sino los de Jesucristo; la afabilidad de trato junto con la humanidad y caridad; el ganarse a las personas influyentes; el adaptarse a la manera de ser de los alemanes; y el procurar la unión mutua y la comunicación con Roma.

Con esta actitud benevolente coincidía años antes el Beato Pedro Fabro, cuando el 7 de marzo de 1546 escribía desde Alemania a Laínez: «Quien quisiere aprovechar a los herejes deste tiempo ha de mirar tener mucha caridad con ellos y de amarlos *in veritate*. Es menester granjearlos para que nos amen y nos tengan en buena posesión dentro de su espíritu y tratar con ellos antes de la cosas que nos unen que de las que nos separan, evitando dar la impresión de que una parte aplasta a la otra»[43].

Como se ve, nada de explosiones de odio ni beligerancias internas o externas antiluteranas.

Sólo después de la segunda convocatoria del Concilio de Trento, a la que habían acudido por primera y última vez los enviados protestantes, no con ánimo de encontrar una fórmula de entendimiento, sino con manifiesta intención de ganar tiempo para preparar mejor la guerra, como en efecto se hizo aliándose los protestantes con Francia y atacando

---

[41] MHSI, vol. 13, Monumenta Nadal, 1. Matriti 1898, 289-290.
[42] *Obras de San Ignacio*, BAC, Madrid 1991, pág. 862.
[43] RICARDO G. VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola, pág. 822*.

por sorpresa al Emperador (1552), se llegó a la conclusión de que no había lugar para un arreglo pacífico con los protestantes. Por eso se endureció también la postura de Ignacio de Loyola.

De ahí que el 13 de agosto de 1554, ante el avance protestante, sobre todo en Austria, Estado patrimonial de los Habsburgos, en cuya Universidad de Viena había logrado penetrar, San Ignacio tuvo una consulta con los PP. Laínez, Salmerón, Olave, Frusio y Polanco —los tres primeros, teólogos del Concilio— y dictó una carta a Pedro Canisio, en que le da instrucciones sobre las medidas que deben aconsejarse al Rey Don Fernando, hermano de Carlos V, según las circunstancias de tiempos, lugares y personas. En ella se refleja la situación creada en el Imperio y lo difícil que se presentaba la solución; y ofrece los medios tanto para extirpar la herejía, como para hacer arraigar la religión católica. Sin abandonar los medios clásicos de vida ejemplar y buena doctrina, se pasa a señalar los medios coercitivos que frenen el progreso de los protestantes. Esta carta ha sido considerada por los protestantes como una declaración de guerra, olvidando el contexto histórico en que se escribe, cuando todas las medidas de tolerancia han quedado marginadas y se va imponiendo en cada país el principio *cujus regio, ejus et religio*. Pero más que las medidas concretas de que el Rey se declare enemigo efectivo de toda herejía, de que los herejes sean excluidos de los cargos públicos y de la Universidad, de que se eliminen los libros de los herejes, etc., interesa más el tono con que se expresa Ignacio: «Hemos entendido lo que V.R., escribe a Canisio, con pía solicitud pedía en sus cartas de 7 y 17 de julio, conviene a saber: que escribiésemos lo que pensásemos que podría ser de más provecho para conservar en la fe católica las provincias sujetas a S.M. Real, y restaurar en ellas la religión donde está caída, y sostenerla donde amenaza ruina; en cuyo negocio nos parecía deberse poner tanto mayor diligencia, cuanto el ánimo de S.M., Príncipe verdaderamente cristiano, se entiende estar bien dispuesto no menos que para tomar consejo, para reducirlo a obra; pues de otra suerte, si a la diligente inquisición no acompañase la ejecución animosa, lejos de valer la pena, pararían en burla nuestros esfuerzos. Mas de las cosas que aquí se escribirán, queda a la prudencia de V.R. ver cuáles deban proponerse a S.R.M., porque, así como todas parecen haber de ser muy útiles, si a todas diese lugar la razón de los lugares, tiempos y personas, así puede suceder que algunas de ellas sea necesario callarlas por la contraria disposición de las provincias o de los hombres con quienes se ha de tratar. Por eso debo advertir de antemano que esto se escribe para el Rector y para V.R., a fin de que, ambos, escogiendo lo que juzgaren conveniente, lo noten, omitido lo demás. Y ahora procuraré indicar brevemente lo que en este negocio sienten algunos graves teólogos de nuestra Compañía de juicio y doctrina, y animados de muy especial afecto de caridad para con Alemania.

Así, pues, a la manera que en los males del cuerpo primeramente hay que apartar las causas que engendran la enfermedad y en seguida aplicar los remedios que ayudan para recobrar las fuerzas y buena disposición de antes, así en esta pestilencia de las almas que por las varias herejías estraga las provincias del Rey, primero se ha de ver cómo se arrancan las causas de ella y después cómo se podrá restablecer y robustecer en aquella el vigor de la doctrina sana y católica. Y por amor a la brevedad, pondré con las menos palabras posibles las conclusiones desnudas; porque las razones que en cada una nos convencen, quienquiera que tenga los ojos sanos las verá fácilmente»[44].

Austria pertenecía al Imperio como un Estado más de la Confederación germánica. Y el propietario o señor territorial de ese Estado era Fernando I (por cierto con una formación mucho más española que su hermano Carlos V), a quien sin duda había conocido Ignacio en Arévalo. Y dentro del Imperio cada príncipe era soberano de su territorio de acuerdo con las constituciones imperiales. Fernando I era, además, Rey de Hungría y de Bohemia por título particular. Incumbía, pues, a Fernando I la tutela de la religión en Austria, Hungría y Bohemia. Por eso, las medidas que debía tomar Fernando I en sus Estados patrimoniales eran de distinta naturaleza que las que había de aplicar en el resto del Imperio. De ahí las recomendaciones de San Ignacio a Canisio, que tenían valor sólo para esos territorios.

En conclusión y resumiendo todo lo anterior, las tres fases de la biografía ignaciana representan tres momentos característicos del desarrollo historiográfico que, conforme al gusto y a las preferencias de cada tiempo, han repercutido de una manera particular en la interpretación prosopográfica de Ignacio de Loyola.

En la época de la Contrarreforma se representa a Ignacio de Loyola, por imperativo de las circunstancias, como el anti-Lutero.

En la época de la Ilustración se le representa todavía como contrarreformista, pero rebajado por las nuevas corrientes de la Crítica histórica. En esta época son más bien los protestantes los que agudizan la hostilidad de las figuras históricas del Catolicismo de los siglos XVI y XVII.

En nuestra época va cediendo la agresividad por ambas partes —católica y protestante— y se insiste más en el conocimiento del hombre histórico en su totalidad, que es lo que interesa.

---

[44] *Obras de San Ignacio*, pág. 1011.

En cada una de esas tres fases se refleja, en definitiva, la mentalidad de la época y se interroga al pasado, según la eterna ley de la historia, desde la cambiante óptica del presente en el que vive el hombre. Siendo uno mismo el objeto histórico, son muchas las pluriformes maneras de interpretarlo.

He ahí la gran lección de la experiencia histórica en el mundo de la biografía, lo mismo que en el de la Historia General.

El marco histórico de Iñigo López de Loyola y su educación cortesana

LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ
Catedrático de Historia en la Universidad Autónoma

En su sentido más estricto deberíamos referirnos, en esta ponencia, a unos años concretos, entre 1491, fecha del nacimiento, y 1521, fecha de la conversión —personalmente preferiría llamarla del encuentro definitivo con Dios, a través de sí mismo— aunque tal vez deberíamos añadir otros seis años, correspondientes a la estancia en Alcalá y Salamanca, porque son, todavía, años de formación. En ellos pueden establecerse con facilidad tres períodos, el de la infancia con sus raíces familiares, el de la preparación cortesana en Arévalo y Valladolid, y el del ejercicio de la caballería, en Rioja y Navarra. Tropezamos, en cualquier estudio de este tiempo, con un obstáculo: San Francisco de Borja «reservó» las noticias que el propio San Ignacio, en tono de confesión, dictara a Luis Gonçalvez de Camara, porque, según el general de los jesuitas, hubieran podido dar una imagen falsa y negativa de lo que, en verdad, había sido misterioso camino de ascenso hacia ese encuentro definitivo.

Hasta los quince años el centro de la vida de Iñigo está en la casona de sus padres, en Azpeitia. Beltrán de Loyola, uno de los parientes mayores de Oñaz, podía considerarse uno de los «grandes» propietarios y guerreros, en el pequeño mundo vascongado. De él recibirá el impulso hacia el oficio de las armas y el servicio del rey, como era normal en los segundones de Guipúzcoa, pero también el sentido del linaje, la cohesión interna del parentesco, que nace más de la fidelidad —el ejercicio— que de la sangre —el origen— sentido que se hallará firmemente en la Compañía. Pero su madre, María Sánchez de Licona y Balda, procedía de un sector muy diferente, aquel que desde los puertos —Lequeitio, Ondárroa, Deva— se lanzaba a la aventura de la navegación, con provecho económico. Marina fue abundantemente dotada por su padre cuando llegó al matrimonio.

1. Las vinculaciones del País Vasco —señorío de Vizcaya, provincia de Guipúzcoa, hermandad de Alava— con la Corona eran muy peculiares. Salvo en ciertas comarcas de Alava, como Salvatierra o Treviño, que de este modo se sustrajeron a su organización, no existía posibilidad de establecer señoríos jurisdiccionales. Vizcaya era un señorío, pero de un carácter muy singular, pues en este caso el señor era el rey, heredero de la casa de Haro. De modo que había una relación muy inmediata y directa entre las villas, por una parte, y los parientes mayores, por otra, con el monarca. No hacía muchos años que, para que esto resultara visible, Fernando el Católico había acudido a Guernica para jurar los Fueros a la sombra del viejo árbol. Y las Juntas de Guernica y de Alava recordaban constantemente los recíprocos juramentos de fidelidad que, a principios del siglo XIV se solemnizaran.

Estas relaciones peculiares quedaron sintetizadas en un concepto que los documentos también recogen cuando, al dirigirse a Beltrán de Loyola, los Reyes le llaman «mi fiel vasallo». Las batallas entre Parientes Mayores, agrupados en dos bandos, Oñaz y Gamboa, a veces muy feroces —aunque tal vez haya de rebajar un tanto los siniestros colores de Lope García de Salazar— no afectaba a la fidelidad personal que incluye el vasallaje, salvo si se producían candidatos distintos al trono porque si uno de los bandos se inclinaba en favor de uno era frecuente que el otro eligiese a su adversario. En 1475, cuando Isabel llegó al trono, porque los gamboinos de Avendaño la apoyaron, los oñacinos se mostraron fríos. Pero bastó que los franceses se presentaran ante Fuenterrabía para que todos acudiesen valerosamente a la defensa. Ahí destacó Beltrán de Loyola.

Ahora, cuando el niño Ignacio correteaba por los campos de Azpeitia, estas querellas pertenecían al pasado. Tras la obra pacificadora de la Junta de Usurraga, de Jofre de Sasiola o del licenciado de Chinchilla, Vizcaya y Guipúzcoa, podían considerarse pacificadas. Quedan, de cualquier modo, los recuerdos vivos de las «banderías»: el abuelo de San Ignacio, Juan Pérez, estuvo entre los que, para redimirse de homicios cometidos en lucha, tuvo que servir durante cierto tiempo en la guerra de Granada, a su propia costa. Su hermano mayor primogénito, Martín García de Oñaz, perteneció a la Orden de caballería de la Banda. El, y sobre todo la esposa de éste, Magdalena de Araoz, que había sido dama de la reina Isabel la Católica, influyeron poderosamente en su educación. La gran diferencia de edad hacía que Ignacio ocupase, en relación con el cabeza de familia, una posición intermedia entre hijo y hermano que suele darse en las progenies muy numerosas.

Iñigo de Loyola, nacido en 1491, pertenece prácticamente a la generación del 92; al menos se educó bajo sus efectos. La conclusión de la guerra de Granada había hecho madurar una Monarquía que, extraordinariamente respetuosa con las estructuras jurídicas de los reinos y de las instituciones heredadas, cimentaba la unidad en dos puntos, el servicio

del rey y el servicio de Dios. Porque aquella Monarquía iba a ser definida precisamente como Católica, ya que había de la fe y de los principios morales del cristianismo su vínculo esencial, y porque, en definitiva, América, Africa o el Mediterráneo, podían ser presentadas como ámbitos para la expansión y defensa de la fe. Dos hermanos de Iñigo combatieron a las órdenes del Gran Capitán en aquella empresa de tantos vizcaínos y guipuzcoanos que fue la toma de Corfú, y otro emigró a América.

Normalmente el servicio de Dios y el servicio del rey se presentaban como complementarios, pero también solía suceder que apareciesen como alternativos. Tal fue el caso de san Ignacio que un día, postrado en la convalecencia de su herida, se planteara las cosas de este modo. Sin embargo hay un detalle singular en este caballero que llegó a los treinta años sin que se tratase de un matrimonio para él. También es facil comprender por qué, en una Monarquía semejante la fidelidad a una Corona, tan obligada a obedecer las leyes de Dios y las del reino, pudiera identificarse con el sentimiento de la libertad. Ignacio nunca hallaría incompatible esa libertad con la obediencia a Dios y a su Vicario en la tierra hasta el límite extremo.

2. Una parte de la alta nobleza castellana ha salido de las tierras vascongadas o está vinculada a ellas. Eso sucede con los Mendoza, los Velasco, los Ayala o los Stúñiga. Entre estos linajes de «grandes» con títulos y estados señoriales y los que permanecieran en el país de origen se conservaban los lazos de amistad, de modo que cuando se pretendía abrir camino a alguno de los jóvenes prometedores, se ponían en marcha mecanismos de protección que permitían el ascenso social. Esto sucedió con San Ignacio que, en 1506, pasó a educarse bajo el alto patrocinio del contador mayor, Juan Velázquez de Cuéllar. La mujer de Velázquez, María Velasco, pertenecía a la familia del condestable. Eran gente muy rica, de gran prestigio en la Corte, que tenían casa en Arévalo y también en Valladolid porque Juan Velázquez regía una de las dos Contadurías mayores, de modo que, aun sin título, estaba mucho más cerca del rey que muchos miembros de la alta nobleza.

Juan de Velázquez estaba aun ocupado en la tarea de inventariar y vender los bienes que pertenecieran a la reina Isabel. Por eso ocupaba el viejo palacio de Arévalo, tan cuajado de recuerdos de la Reina Católica y de su madre. Allí entró el joven Iñigo en contacto con la administración, con los recuerdos y con los tres Montalvo, tan ligados a Arévalo: el primero, que hiciera la recopilación de las Leyes, en un solo Ordenamiento; el segundo, Juan Rodríguez, que se encargaba de recopilar y editar, en 1509, el Amadís de Gaula; y el tercero, Antonio, que fue su condiscípulo. Con ellos aprendió a sublimar el espíritu de la caballería, algo que comenzara a aprender en su casa, pero que ahora se presentaba con más amplios horizontes.

Hacía muchos años que una profunda revolución social y política diera, en los reinos de Castilla, el predominio político a la nobleza. Hacia

1506 los nobles, en sus tres grados, constituían el 5% de la población: a él pertenecía, por nacimiento, sin discusión posible, Iñigo de Loyola. En el primer grado estaban los que disfrutaban de títulos, duque, marqués o conde, dueños de grandes estados jurisdiccionales. En el segundo se hallaban los dueños de solariegos e incluso pequeños señoríos, cuyas rentas no bastaban para asegurar la independencia. En el tercero los caballeros e hidalgos, a veces pobres. Los Loyola se inscribían en el segundo grado, pero el mayorazgo quedaba únicamente para el primogénito, de modo que Iñigo tendría que trabajar duro para labrarse una posición si no quería descender en la escala.

Pero lo que aquí aprende con claridad el futuro santo es que la nobleza no era una clase económica sino un modo de ser y de vivir sintetizado en la caballería. En lengua castellana «noble» era ya un calificativo para las acciones honrosas. Y así todavía hasta hoy: todo el mundo se complace de ser considerado un caballero o de que sus acciones sean tenidas por «nobles». En la sociedad del siglo XV el mimetismo social se ejercía en favor de esta aristocracia que todo el mundo quiere imitar.

3. Ahora bien, el gran camino social se había producido en la Península mientras se recibían grandes dosis de influencia humanística italiana que encontró terreno abonado en una tradición que arrancaba ya de Raimundo Lulio. El Humanismo, que reconoce en el ser humano las dos condiciones esenciales de libre albedrío y capacidad racional para el conocimiento especulativo —sobre esto volveremos— introducía una nueva conciencia de dignidad que aparece también, con rasgos muy fuertes, en toda la obra de San Ignacio: creado por Dios, el hombre posee en su propia naturaleza potencialidades de muy diverso orden, en especial espirituales, que pueden desarrollarse mediante su ejercicio. De ahí la importancia decisiva de la educación y de la lectura. San Ignacio será infatigable lector.

El resultado de dicho ejercicio, incluso en el aspecto corporal era lo que los italianos llamaban «vertú», que no coincide exactamente con las virtudes cristianas, aunque guarda con ellas estrecha relación. Así como las virtudes sobrenaturales conducen a la salvación eterna, las puramente humanas reciben su premio en la «fama» que se conquista dentro de este mundo. Los viejos y fríos salones del abandonado palacio de Arévalo, sabían de esto muchas cosas: habían sido lugar preferido para la presencia de Gómez Manrique. También su sobrino Jorge pasó por allí.

La existencia humana, desde esta perspectiva, descubre, como advirtiera León Battista Alberti, una nueva dimensión que se añade al cuerpo y al alma: el tiempo. Tiempo fugitivo como enseñan al joven Iñigo sus lecturas, Comentarios de Gil Romano, poetas cuatrocentistas reunidos en el Cancionero de Baena, pero sobre todo Jorge Manrique —«este tiempo bueno fue si bien usásemos de él», «cualquiera tiempo

pasado fue mejor»— y la literatura religiosa de la biblioteca de Arévalo. Tiempo fugaz, como recuerdan los relojes mecánicos, pero que debe ser aprovechado puesto que durante él deben ejercitarse las virtudes y adquirirse la fama.

El primer Moltalvo estableció, con su Ordenamiento, que la vida, dentro de la comunidad política, se regula por medio de leyes no inventadas ni improvisadas sobre la marcha, sino heredadas: él no hizo otra cosa, cumpliendo el encargo de la Reina, que ponerlas en orden. El segundo Moltalvo sintetizó en el Amadís lo que durante el siglo XV fuera una exaltación del espíritu de la caballería: el afán por la aventura, el artificio de lo heróico. Porque en un caballero —de ahí el trasfondo psicológico de los pasos honrosos— más importante que ser valiente es que los demás tengan conciencia de ese valor. Amadís, con sus aventuras fantásticas, todas soñadas, llenaba la imaginación y satisfacía el ansia de aventura. Tendría que pasar más de medio siglo para que su lectura y la de tantos otros vástagos, enloqueciera a un hidalgo de La Mancha.

Mientras tanto, en el entorno de Juan Velázquez, la Corte que trabaja y no sueña, se aprende otra cosa: la fidelidad, propia del caballero, se eleva cuando se convierte en lealtad. Fiel es el que sigue a su señor, sin preguntarse si está en lo cierto o si yerra; leal es el caballero fiel que trata de impedir los errores de su señor. Uno, y muy grave, cometió el joven Carlos I apenas llegado a España: entregar a su madrastra Germana de Foix, el señorío de Arévalo. Pero Arévalo era patrimonio de reinas de Castilla y Germana nunca lo fuera. Resistió cuanto pudo y cayó en desgracia. Cuando murió en 1517, en Madrid, Velázquez había perdido todo su poder.

4. Una parte sustancial en la educación del caballero pertenecía a la religión. En este caso hemos de tener en cuenta las circunstancias concretas de la religiosidad española que, desde finales del siglo XIV, venía siendo objeto de profundas reformas. La Compañía será precisamente una de las cumbres elevadas de dicha reforma. Hacemos mal llamándola Contrarreforma porque, aunque es cierto que se empleó a fondo en la lucha contra el protestantismo, no fue éste la causa: se trataba de vivir plenamente el mensaje cristiano, desde el interior de la fe y a través de la conducta.

En el plano teológico esta reforma española se apartó del voluntarismo —aunque en ella interviniesen también notables scotistas— y del nominalismo para afirmar con claridad y defender con ahinco, como harán los jesuitas, la capacidad racional de los hombres para el conocimiento de las verdades abstractas fundamentales, y la posesión de libertad natural, mediante la cual opera la gracia. Como enseñarían después en Trento los pensadores españoles se trataba de decir que Dios ha inculcado en el alma una ley natural mediante la cual los hombres saben, en conciencia, qué es objetivamente bueno, justo y deseable. Pero esta ley genera la convicción de que todas las criaturas humanas están dotadas

de derechos, también naturales. Estos deben ser respetados. En ellos reside la capacidad de todo hombre para alzarse a la plena dignidad de la fe. Tenemos aquí una raíz para el P. Suárez y otra para las misiones guaraníes del Paraguay.

Se trata del mismo fundamento de que partieron los místicos españoles. Para San Juan de la Cruz la fe es «un medio de unión del entendimiento con Dios». Del entendimiento y no de la voluntad. Por eso fue tan importante para Santa Teresa el encuentro con san Francisco de Borja y con sus confesores jesuítas; al fin había quienes podían entenderla. Pues las corrientes religiosas en que San Ignacio fue educado, aunque databan de antiguo —siglo y medio— todavía estaban operando en medio de un mundo que no las comprendía demasiado.

En estas corrientes, que poseen además un nexo con santa Catalina de Siena, la otra doctora de la Iglesia, hay algo que debe ser resaltado: el optimismo filosófico, que formaba parte de la educación. Los religiosos españoles rehuían las consideraciones pesimistas acerca del daño que el pecado original causara en la naturaleza humana; esta, a través de la Redención, es capaz de elevarse. Pero esta elevación, que exige la entrega previa en el amor de Dios —«a la tarde, diría San Juan, te examinarán en el amor»— reclama por parte de los hombres un ejercicio, un esfuerzo. El prior de san Benito de Valladolid fray García Giménez de Cisneros, que nada tiene que ver con su coetáneo el famoso cardenal, trató de resumir algo de esto en un pequeño libro que tituló Exercitaciones espirituales. Lo llevó consigo a Monserrat cuando, a ruegos de Fernando el Católico y del Papa, abuelo de San Francisco de Borja, se encargó de su reforma. Extraños, sin duda, son los caminos de la Historia. También pasaría por Monserrat San Ignacio.

5. Dos grandes acontecimientos políticos tuvieron lugar en los años que San Ignacio vive en Arévalo: la junta de cosmógrafos de Burgos (1508), a la que siguieron otras tormentosas sesiones en torno a la legitimidad de la conquista, dejó establecido el hecho de que se había descubierto un Continente nuevo. España adquiría, a cambio del reconocimiento de sus derechos a la conquista, el compromiso de la evangelización. Para los caballeros, nuevos Amadises, según la expresión acuñada por Morales Padrón, ninguna empresa podía reunir las condiciones de ésta: el cristianismo rompía sus moldes europeos para hacerse universal. El otro acontecimiento es la incorporación de Navarra a la Corona de Castilla, sin perder su identidad de reino. Para los habitantes de Azpeitia era un suceso gozoso que eliminaba muchas de las limitaciones territoriales y mercantiles que antes existieran.

En 1517, muerto Juan Velázquez, la viuda, María Velasco, recomendó aquel buen mozo de 26 años que se llamaba Iñigo López de Loyola a su lejano pariente, Antonio Manrique, duque de Nájera, que era virrey de Navarra. En este momento podía darse por concluida su educación cortesana y las razones de la recomendación lo exponían muy

claramente. Había sido ejercitado en el caballo, las armas y el mando sobre otros, como correspondía a un noble destinado a ascender; pero también destacaba en los negocios financieros y políticos, teniendo el hábito de escribir, con claridad, adquirido en los despachos. Sobre todo poseía las virtudes propias del caballero: la riqueza era un medio apetecible, sin duda, pero solamente un medio para alcanzar el verdadero fin que es «valer más». Sabía que el amor era, en la norma de la caballería, algo muy superior a la simple relación entre hombre y mujer, pues el «amor cortés» obliga al servicio de las damas, comenzando por la Virgen María, primera entre las mujeres.

Todo esto era cierto y se unía a la decisión que mucho antes adoptaran por norma los Loyola: servir al rey, que es en cierto modo consecuencia del servicio a Dios. Iñigo manda tropas en la guerra de las Comunidades, a favor de Carlos y contra los rebeldes, y se encarga de defender el castillo de Pamplona frente a los franceses. Lo mismo había hecho su padre en la oportunidad de Fuenterrabía. Pero en Pamplona le aguardaba la mano de Dios bajo la forma de una bala de cañón el 20 de mayo de 1521. Toda la educación recibida hasta entonces iba a ser reconducida: en los tediosos días de Loyola, meditando sobre las vidas de los santos, surgió el inesperado conflicto. El servicio de Dios obligaba a prescindir del servicio del rey. Para decirlo con palabras de algunos de sus más ilustres biógrafos, Dios aparecía como el único rey a quien valía la pena servir.

6. En la fundación y primer desarrollo de la Compañía de Jesús, estos años de aprendizaje, estudio y ejercicio fueron fundamentales y nada de lo entonces adquirido, resultó inútil. Encontramos sus huellas a poco que indaguemos. Pero todavía faltaban dos etapas en la formación, antes de que ésta alcanzase las últimas consecuencias: el viaje a Jerusalem y la estancia en las Universidades de Salamanca y Alcalá. La peregrinación a cualquiera de los tres lugares santos mayores, no era un turismo piadoso ni una satisfacción sentimental: tenía un sentido mucho más profundo, de renovación interior. El peregrino, a través de las dificultades del viaje y de la penitencia, se despojaba del hombre «viejo» y reparecería como un hombre «nuevo», de inocencia recobrada. Estaba otra vez en el punto de partida, en la ocasión de reemprender las grandes obras.

En la peregrinación de San Ignacio se encuentra la etapa esencial de Monserrat: allí se despojó de sus vestidos y de su caballo —la caballería del mundo— y se consagró a la Virgen María, en una muestra de «amor cortés» a lo divino. Allí también nacerían los Ejercicios espirituales, la obra cumbre de la reforma de las almas. Los dos años, de 1522 a 1524, constituyen una especie de solución de continuidad. Iñigo se había convertido en Ignacio.

Llegó a Alcalá en el preciso momento en que aparecía en las librerías la traducción española del Enchiridion militis christiani (Manual del caballero cristiano) de Desiderio Erasmo, el año 1526. Se convirtió

en el libro número uno para la opinión española. Todo el mundo sabía que Cisneros había invitado en otro tiempo a Erasmo a convertirse en profesor de Alcalá. En su Manual veían los españoles explicada la otra línea de conducta propia de la caballería: vivirla en la perfección espiritual de un servicio a Dios y a la propia dignidad humana. Lo malo era que, a pesar de las suavizaciones del traductor, aparecían demasiado agrias las críticas contra los eclesiásticos, reflejo del drama interior del propio autor.

1526 es un año trágico para Europa, y la prudencia inteligente con que san Ignacio trató el tema Erasmo —doctrina reservada únicamente para los fuertes, peligrosa si se difundía en los colegios, pero sin condenarla jamás —demuestra que el santo se percató muy bien de lo que ocurría. Ese año, frente a las tesis de Lutero, que rechazaba el valor del conocimiento racional especulativo, llamando a la razón «la prostituta», el Papa pidió a Erasmo que saliera al paso y éste escribió De libero arbitrio. Lutero respondió con De servo arbitrio y ahondando en su defensa de la incapacidad del hombre para merecer.

En ese drama profundo se jugaba ya el porvenir de Europa. Conviene tenerlo ahora muy en cuenta: de un lado estaba la concepción nominalista, que negaba la existencia en el hombre de decisiones libres y de conocimiento racional, volcando todas sus esperanzas en el individualismo y la ciencia experimental; del otro se manifestaba la seguridad de que las obras son complemento de la fe y, en definitiva, muestra de la dignidad que Dios ha conferido al hombre, junto con la confianza en su capacidad para entender las razones fundamentales que rigen la existencia. La Compañía de Jesús nació para defender esta segunda opción, y lo hizo con gran eficacia.

Iñigo López de Loyola y el descubrimiento de América

J. CHARLES VERLINDEN
Catedrático de Historia (Bruselas), Académico de la Real Academia de Bélgica, de la Academia dei Lincei (Roma) y Correspondiente de la Real Academia de la Historia, de Madrid

El descubrimiento de América y el nacimiento de Iñigo López de Loyola coinciden salvo un año. Razón determinante, en mi opinión, para que el descubrimiento casi en nada impresionara la infancia del futuro fundador de la Compañía de Jesús. Cuando en 1506 Iñigo fue enviado a la casa de Don Juan Velázquez de Cuellar, contador mayor de Fernando el Católico, empezó, claro está, a seguir la Corte y comenzó su educación cortesana. Allí se detendrá poco más de diez años hasta que en 1517 el hombre adulto de 26 años pasa al servicio del duque de Nájera, virrey de Navarra. Las armas entonces predominan en su vida y lo van a llevar hacia el acontecimiento decisivo de la grave herida de Pamplona en 1521. Tenía entonces treinta años.

Creo que durante estos treinta años el descubrimiento siguió impresionándole poco. Veamos por qué. Durante todo ese período, la silueta del Nuevo Mundo no se ha precisado mucho en la visión de los europeos. En el momento del último viaje de Colón no sólo el genovés no sabía que había tocado un continente nuevo, sino este desconocimiento era general. Otro italiano, Giovanni Caboto, al servicio de Henrique VII de Inglaterra, no obtuvo poco antes mejor resultado. Los ingleses, muy diferentes en eso de los españoles, se apartaron durante casi un siglo de América que, no más que los súbditos de los Reyes Católicos, eran conscientes de lo que se había descubierto. Poco después unos andaluces exploran el Mar Caribe, pero no entran en el Golfo de México. Lo dejan de lado para más adelante. Vespucci, un italiano más, magnificado en 1507 por la *Cosmographiae Introductio de Waldseemüller*, da origen al término América, pero esto tampoco cambia nada. La nueva voz necesitó mucho tiempo para imponerse. Todavía en 1523 Giovanni Vespucci, el propio sobrino de Américo, no utiliza el nuevo término en su mapa.

Pero en este momento las cosas empiezan a cambiar para España. Magallanes, penetrando más hacia el Sur, enriqueció, desde 1520, a los españoles con una idea más precisa de la magnitud de la futura Ibero-América. Ya en 1517 Francisco Hernández de Córdoba con su viaje a Yucatán había preparado la conquista de México que va a realizar Cortés. Es el año mismo en que Iñigo pasa al servicio del virrey de Navarra, es decir, el del paso de la vida de la Corte a la de soldado. Ahora las tierras en las que va a dominar España están alcanzando dimensiones imperiales. Ya no se trata sólo de islas. Hasta este momento las riquezas que habían impresionado las imaginaciones en la Corte española, como en todas partes, eran mucho más las riquezas de las Indias Orientales conseguidas por los portugueses que el puño de oro arrancado de los indígenas salvajes de las islas dominadas por los españoles.

La conquista en adelante va a progresar con velocidad fantástica y va a alcanzar por fin verdaderas riquezas, las de los Aztecas, de los Incas y, sobre todo, las de las minas. La epopeya conquistadora va desarrollándose desde México hasta Chile. Pero los españoles se interesaban más por las hazañas de los tercios en Europa que por la conquista americana. Es Bernal Díaz del Castillo, compañero y biógrafo bastante crítico de Cortés, el que lo dice con sentimiento. Seguramente ocurrió una cosa parecida en don Iñigo, quien además estaba participando personal y heróicamente en la guerra contra los franceses.

Todavía estaba en la Corte un personaje con quien Iñigo pudo encontrarse y de quien pudo informarse sobre los progresos de los españoles en América. Era éste el curioso humanista-aventurero llamado Pedro Martyr de Anghiera. Nacido en 1457 en Arona, en el norte de Italia, había entrado en el estado eclesiástico por amor a las prebendas. En 1506 es deán de la catedral de Granada, pero vive en la Corte de Valladolid, donde no deja escapar ninguna posibilidad de hacerse mentor de jóvenes nobles como Iñigo. En 1504 había publicado Martyr su «Libretto» en italiano en Venezia. Trata en él de los tres primeros viajes de Colón. Este librito se transformará en su obra sobre las tres décadas, aparecida en 1506 en Alcalá que acaso Iñigo pudo leer durante su permanencia en la primera Complutense veinte años después. El «De orbe novo» en ocho décadas, se publicó también en Alcalá, pero más tarde, en 1530, cuando Ignacio estaba ya en París. Además tanto en la persona del italiano como en sus escritos le faltaba la seriedad y a veces la dignidad que habrían podido impresionar primero al joven cortesano Iñigo y después al maduro Ignacio. No creo que Pedro Martir haya podido confirmarlo en los planes misionales que tuvo tan pronto como la Compañía fue aprobada en 1540. Y creo que hay que decir lo mismo sobre la *Historia Natural de las Indias* de Oviedo, publicada en Toledo en 1526 y sobre su *Historia General* de 1535. Las cartas de Cortés al Rey-Emperador fueron impresas ya en 1522. Pero eso no pudo influir sobre la acción misionera ulterior de la Compañía, pues se sabe que los Jesuitas

llegaron muy tarde a las posesiones españolas, ya muy avanzado el reinado de Felipe II y, claro está, mucho tiempo después de la muerte de Ignacio.

En cambio el interés de la Compañía, tan pronto como es aprobada, se manifiesta muy intensamente por las posesiones portuguesas. Casi inmediatamente fueron Francisco Xavier a la India y Nóbrega y Anchieta al Brasil. ¿Se debió esto a influencias e impresiones recogidas por Ignacio durante sus años en la Corte? Examinemos brevemente esta cuestión.

Iñigo debió de conocer en la Corte a Catalina de Austria, hermana del rey Carlos y futura reina de Portugal. ¿Constituye esta circunstancia un vínculo con el futuro interés del primer General por la acción misionera en el mundo portugués de Ultramar? No lo creo, ni siquiera que Catalina fuera la dama de los pensamientos de Iñigo. Gran lector, como era, de romances, como lo fue también poco después Santa Teresa, Iñigo se habrá escogido una dama conforme al ideal caballeresco de Amadís de Gaula o Esplandián. Probablemente conoció a Moltalvo en Arévalo. Cronológicamente hay que excluir cualquier influencia personal de Catalina, cuyo retrato por Antonio Moro además no es precisamente el de una mujer hermosa. Ella, por otra parte, tenía sólo diez años cuando Iñigo deja la Corte en 1517 y pasa al servicio del duque de Nájera. La princesa va a casarse con Joao III de Portugal a los 18 años en 1525. En este momento Ignacio ya está viviendo con intensidad el período de las experiencias ascéticas y místicas en Manresa. A decir verdad, el lazo de Ignacio y de la Compañía con Portugal y sus posesiones nace mucho más tarde. Es cuando el Rector portugués del Colegio de Santa Bárbara en París, Diego de Gouveia, en cuya institución Ignacio había conocido a Francisco Xavier, recomendó a los primeros jesuitas a su rey y cuando creó la primera provincia jesuítica Simão Rodríguez de Azevedo, quien había llegado a Lisboa con Francisco Xavier, para quedarse allí, mientras el futuro santo iría a morir en Asia.

Así, pienso, se puede terminar este breve crítico examen de la influencia generalmente negativa de los descubrimientos en la personalidad extraordinaria, sobrehumana, del fundador de la Compañía de Jesús.

Las instituciones contemporáneas e Ignacio de Loyola

JOSÉ MANUEL PÉREZ PRENDES
Catedrático de Historia del Derecho, Universidad Complutense

La biografía de Ignacio de Loyola presenta su coincidencia temporal con los años de acrecentamiento de poder por parte del Estado Moderno. Dos grandes direcciones pueden recordarse aquí de entre las operaciones que, durante esos años realiza la Monarquía hispánica para lograr una mejor adecuación del aparato institucional a los fines que ella persigue.

De un lado, un cierto talante de respeto formal a las instituciones recibidas del pasado. Perdurarán, p. ej. Cortes y Consejos y se seguirá desconfiando de los señoríos jurisdiccionales y los Ayuntamientos. Pero se advierte que los Consejos progresan en su papel, mientras que las Cortes se marchitan, aunque no desaparezcan. Ello es el resultado de la mayor eficacia de los primeros, pero también de la menor necesidad técnica de las segundas. Por ejemplo ¿cómo iba a seguir siendo necesario para la publicidad del Derecho, promulgarlo en Cortes, cuando empiece a difundirse el uso de la imprenta?

De otra parte, la búsqueda de instrumentos eficaces en la tarea de gobernar con coherencia un territorio y unas poblaciones, engrosadas de forma imprevisible antes de 1573, cuando Felipe II selecciona, sistematiza y define, entre las diversas prácticas de descubrimientos y poblaciones ensayadas hasta entonces en América. El viejo «deber de consejo» que antaño engendró las ya desgastadas Cortes medievales adquiere ahora nuevas dimensiones. Quizá la más conocida sea la aparición de nuevos Consejos permanentes, ya referentes a reinos, ya a materias, y su consolidación y crecimiento como órganos superiores de dictamen (o «consulta») y resolución tanto administrativa como judicial, en virtud del principio de interrelación de poderes que caracteriza a esta forma de Estado. Pero la más espectacular revitalización del deber de consejo se manifestará en las infinitas y diversas Juntas que se seleccionarán, con-

vocarán y oirán para decidir después, desde una reforma legislativa, hasta una sutil y difícil actuación en política exterior, o una nimiedad en política interna y viceversa.

Y como quiera que introducir coherencia tanto en el pesado entramado de las instituciones heredadas, como de las nuevamente esbozadas, era el hilo conductor del pilotaje que protagonizaba la Corona con todas ellas, se buscó, potenciando la figura de los Secretarios, la imprescindible bisagra que relacionase con agilidad a los reyes con las instancias que gobernaban y juzgaban por la autoridad de ellos. Instituciones éstas sin apenas reglamentos internos, al modo de estatutos que esclerotizasen la flexibilidad cerúlea que el Estado moderno había de infundir en ellas, para asegurarse una más automática adecuación al interés supremo, «el servicio del Rey».

Ignacio de Loyola aparece en este contexto como un gran organizador que capta el signo de los tiempos. No digo, claro está, que su concepción tanto orgánica como de los fines de la Compañía de Jesús se limite a ser una traslación a la acción eclesiástica de los esquemas jurídico-políticos que en su tiempo se ensayaban. Pero sí digo que participa con ellos en la búsqueda de eficacia en la acción y en la capacidad para el diseño institucional flexible, unas veces apelando a la tradición y otras con iniciativas novedosas.

Y al lado de la eficacia, Ignacio transmitió a sus gentes el aprecio de la realidad. Se trata más de hacer lo que se cree que se debe hacer, que de explicarlo. El ejemplo final de ese rasgo se percibe mejor que en otras partes en América, con las tantas veces citadas reducciones jesuíticas. Desde los lejanos tiempos de Tomás de Vio, Cardenal Cayetano, los dominicos habían proclamado la dignidad humana del indio americano y los derechos que de ella se desprenden. Los jesuitas entendieron desde muy pronto que no sería posible llevarla a sus últimas consecuencias sin fomentar la consolidación de comunidades autóctonas que, una vez vertebradas sobre tres grandes ejes, el cristianismo, su propia visión del mundo y el aporte cultural europeo, pudiesen llegar al grado máximo de su perfectibilidad política. Pusieron sin más a los indígenas en vías de realizarla, con lo que se hubiera cumplido la advertencia o exigencia que Bartolomé de Carranza lanzó en su día sobre la necesidad de abandonar las Indias en un plazo previsible, salvo una llamada libre de sus gentes reconociendo la soberanía hispana. Cabe recordar que, tanto Carranza como las reducciones, «murieron» (a los efectos, y de mano airada) pero no interesa ahora y aquí una consideración acerca de los intereses que se sintieron heridos y reaccionaron en su contra.

Lo que sí importa, para terminar, es recordar dos cosas. Una que no resulta imposible que la contemplación interiorizada por Ignacio de Loyola de las agitaciones y soluciones de la vida institucional jurídico-política de su tiempo, le sugiriese vías de configuración para moldear la organización de la Compañía. La segunda que, si él sí supo combinar

bien las difíciles fronteras entre eficacia y eticidad, no tardarían en llegar actitudes internas que no encontrarían siempre el adecuado resolver de las posibles tensiones entre ambos valores. Así por cerrar estas palabras con un ejemplo, se explicaría, entre otras muchas cosas que la voz de un Luis de Molina, oponiéndose a la esclavitud del negro, o el esfuerzo en la misma dirección de un Alonso de Sandoval, cayesen en el silencio o en la censura. Preludios sin duda del conflicto entre dos muy distintas mentalidades que se prolongaría hasta nuestro mismo tiempo.

Nuevas aportaciones históricas acerca de la juventud y la familia de San Ignacio de Loyola

LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN, S.J.
Académico Correspondiente de la Real Academia de la Historia

En esta comunicación recogemos de forma sintética los resultados de prolongadas investigaciones realizadas a lo largo de quince años en diversos archivos, el General de Simancas, el de la Real Chancillería de Valladolid y en otros varios.

Dos objetivos principales nos han guiado en esta dilatada búsqueda: conocer mejor el tramo de vida juvenil de Iñigo de Loyola pasado entre la ciudad castellana de Arévalo y Pamplona. La primera parte de esta historia era hasta ahora despachada en pocas líneas en las biografías tradicionales del santo. Esta etapa arevalense, hasta hoy muy poco conocida, la hemos ido descubriendo al socaire de la importante familia de Juan Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor de Hacienda de los Reyes Católicos, familia que ha dejado honda huella en la documentación del Archivo General de Simancas.

Los años corridos al servicio del Virrey de Navarra quedan reflejados en la enorme documentación, en parte aún no estudiada, referente a las Comunidades de Castilla y a su repercusión en la pérdida de Navarra en 1521. Atención especial nos reclamó la fijación de la cronología del sitio y rendición de la fortaleza de Pamplona en relación con la fecha de la herida de Iñigo de Loyola. Advertimos que nuestros hallazgos ya han sido incorporados a las dos excelentes y modernas biografías de San Ignacio salidas de la pluma de los Profesores R. García Villoslada y J.I. Tellechea Idígoras.

De los familiares de San Ignacio iluminamos la figura de Don Beltrán de Oñaz, padre del santo, como pacificador de Azcoitia y como patrono de la iglesia parroquial de Azpeitia. Puntualizamos el triste final de un medio hermano de San Ignacio y localizamos a los hijos y nietos de éste por tierras palentinas y carrionesas. Rescatamos la figura de Alonso de Montalvo, amigo de Iñigo, y aportamos unos doscientos do-

cumentos en forma de «regesta» sobre descendientes de la familia Loyola. Cierra el trabajo un boceto biográfico de Don Blasco de Loyola y Soria, personaje importante en la minoría del rey Carlos II.

1. Un episodio desconocido de la juventud de Iñigo de Loyola:

Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma, 44 (1975) 131-138.

Los biógrafos antiguos de San Ignacio de Loyola describieron con una pincelada la turbulenta juventud de Iñigo durante los años transcurridos en Arévalo y en Pamplona. «Aunque era aficionado a la fe —escribe Polanco— no vivía nada conforme a ella ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y en cosas de armas».

Unos documentos conservados en el Archivo Municipal de Azpeitia y hoy depositados en el de Loyola nos hablan de un episodio ocurrido en los Carnavales de 1515 en el que intervinieron armas con derramamiento de sangre y por él fueron empapelados Pedro e Iñigo de Loyola en un proceso judicial cuyo final se desconoce. Todo ello, probablemente, no fue más que una de tantas reyertas nocturnas tan frecuentes en aquellos tiempos en todas partes y de un modo especial en los días de Carnaval. De seguro que no sería esta ocasión la única en que Iñigo echó mano de su espada. Pero éste es el único caso que es conocido documentalmente. En él vemos un ejemplo de «cosas de armas».

Un feliz hallazgo de varios documentos oficiales en el Archivo General de Simancas nos descubren un hecho nuevo en el que también intervienen armas, heridas y una mujer que tiene conocimiento y trato con Iñigo a la que se intentó sobornar con dinero para preparar su muerte, que, sin embargo, avisó oportunamente a Iñigo del riesgo que le amenazaba. Se trataba del odio prolongado que un criado de la Condesa de Camiña, Doña Inés de Monroy y Herrera, llamado Francisco de Oya, sentía hacia Iñigo de Loyola ya desde los tiempos en que éste residía en Arévalo en casa del Contador Juan Velázquez de Cuéllar.

Ignoramos la causa de este odio pero sospechamos que era de carácter personal y probablemente relacionado con conquistas amorosas. La Condesa de Camiña tenía parientes en Valladolid donde debió residir a temporadas en la calle de la Torrecilla, n.° 13, casa de sus parientes, los Duero-Monroy.

El 20 de Diciembre de 1518 Iñigo de Loyola, que acompañaba al Duque de Nájera con ocasión de ser jurado Rey de Aragón Don Carlos I en Zaragoza, dirigió una petición escrita al Rey en la que le manifestaba la necesidad de tener licencia de uso de armas y dos guardaespaldas, «dos hombres andando con él», ante el fundado temor de que Francisco de Oya quisiera llevar a efecto su propósito de matarle en razón de la «enemistad y diferencia» existente entre ambos.

El segundo documento es una provisión real del Consejo de Castilla dada a nombre del Rey, fechada en Valladolid a 10 de Noviembre de 1519 por la que se le concede a Iñigo licencia de uso de armas y se recogen interesantes pormenores de la enemistad sustentada por Francisco de Oya contra Iñigo de Loyola. Esta Provisión iba dirigida al Corregidor de Valladolid, prueba de que Iñigo se encontraba a la sazón en la ciudad del Pisuerga.

El odio de Francisco de Oya era viejo porque databa de fecha anterior a la muerte de Juan Velázquez de Cuéllar ocurrida el 12 de Agosto de 1517. Este odio le había llevado a herir a Iñigo en fecha no determinada. Para llevar a cabo su intento de matar a Iñigo, el de Oya había requerido los servicios de una mujer, cuyo nombre no se da, a la que «daría ciertos dineros porque tuviese manera cómo le poder herir e matar». Esta mujer conocía al detalle la vida de Iñigo en Valladolid, su hospedaje, su horario, sus costumbres. Situada entre los dos hombres tuvo que elegir y prefirió a Iñigo. Rehusó el dinero ofertado y avisó al guipuzcoano del peligro que corría para que se pusiese en guardia.

¿Quién era esta mujer a la que se le hubo de ofrecer una cantidad de dinero para ganarla? ¿Por qué prefirió a Iñigo contra Francisco de Oya? ¿Qué relaciones habían mediado para que esta mujer supiese detalladamente la vida de Iñigo en Valladolid? No lo sabemos. Pero la luz proyectada por los contemporáneos Laínez, Polanco y Ribadeneira sobre la turbulenta juventud de Iñigo de Loyola nos da pie para sospechar con fundamento.

En medio de aquel ambiente áspero y escabroso todavía destaca la generosidad y limpieza del noble corazón de Iñigo que «ha requerido muchas veces» de amistad a su más encarnizado enemigo. Polanco testificó que «en otras muchas aflicciones y trabajos Iñigo nunca tuvo odio a persona alguna ni blasfemó contra Dios»[1].

2. **Iñigo de Loyola y el proceso contra Miguel de Herrera, alcaide de la fortaleza de Pamplona:** Príncipe de Viana, Pamplona (1975) 471-534

Los biógrafos antiguos de San Ignacio al tratar el tema de la defensa del castillo de Pamplona y el papel desempeñado en ella por Iñigo de Loyola idealizan un tanto su intervención. Pintan a Iñigo apareciendo espada en mano en la brecha abierta en el muro por la artillería francesa. Al ser herido el audaz combatiente al punto se rindió la fortaleza. Una

[1] A.G.S. Cámara de Castilla, Memoriales, Leg. 129, f. 29.
A.G.S. Registro General del Sello, Valladolid, 10-XI-1519.
A.G.S. Registro General del Sello, Valladolid, 5-XI-1520.

larga búsqueda en varias secciones del Archivo General de Simancas nos ha aportado algunos documentos que cambian notablemente lo admitido hasta ahora.

En primer lugar hemos de decir que hasta este momento la herida de San Ignacio la conocíamos exclusivamente por fuentes jesuíticas de los primeros compañeros de San Ignacio: Laínez, Polanco, Nadal... Nosotros hemos hallado los primeros documentos civiles que hablan de la herida de San Ignacio. Son dos provisiones reales en las que se menciona expresamente la grave herida recibida por Iñigo en la fortaleza de Pamplona[2]. Son las respuestas a dos peticiones que hizo Miguel de Herrera, alcaide de aquella fortaleza para que se personaran como testigos de descargo en el proceso ante el Consejo Real que se abrió para investigar la conducta militar del citado alcaide. Los citados son: el hermano del señor de Loyola, el veedor de las obras de la fortaleza Pedro de Malpaso, el mayordomo de la artillería San Pedro, el maestro de obras Maestro Pedro y Santos, soldado, «los cuales están malos y enfermos a punto de muerte de los tiros de pólvora que a la dicha fortaleza se tiraron y no podían venir ante vos personalmente y que temían se morerían sin decir sus dichos».

La primera provisión real sobre este tema es de 16 de Junio de 1521 y la segunda de 26 del mismo mes. Por ellas se designa al escribano Juan de Estralema en primer lugar y al escribano Fernando Sánchez, su sustituto, para que fueran a Loyola y a los otros lugares donde residían los encartados a tomarles sus dichos con toda rapidez ante de que pudieran fallecer.

No sabemos si estos escribanos llegaron o no a tomar la declaración de los testigos citados. Lo que sí sabemos es que el honor militar de Miguel de Herrera salió indemne del mencionado proceso pues aquel no fue óbice para el desarrollo ascendente de su carrera militar. Miguel de Herrera fue repuesto como alcaide de la fortaleza de Pamplona al día siguiente de la batalla de Noaín[3]. Luego fue Capitán General de toda la artillería del reino[4]. Murió en Madrid y fue enterrado el 9 de Abril de 1540 en la iglesia de San Martín.

Lo que sí sabemos con certeza es la fecha exacta de la rendición de la fortaleza de Pamplona. Los antiguos biógrafos de San Ignacio simultaneaban la rendición con la herida de Iñigo. Al mismo instante de caer herido —decían— Iñigo, caía la fortaleza en manos francesas. La fecha de la herida de Iñigo viene señalada como el día 20 de Mayo de 1521 pero esta fijación no está acreditada por documento contemporáneo

---

[2] A.G.S. Registro General del Sello, Burgos, 16 de junio de 1521.
A.G.S. Registro General del Sello, Burgos, 26 de junio de 1521.
[3] A.G.S. Registro General del Sello, 5 de Setiembre de 1521.
[4] A.G.S. Registro General del Sello, Zaragoza, 5 de Setiembre de 1558.

alguno. El primero que la señaló fue el P. Nicolás Orlandini[5] en 1620. Ignoramos las fuentes que pudo tener este jesuita historiador.

Si admitimos como buena la fecha del 20 de Mayo de 1521 para la herida de Iñigo de Loyola nos vemos obligados a retrasar el día de la rendición de la fortaleza hasta el 24 de Mayo. Numerosos y explícitos documentos nos obligan a ello.

Los testimonios de Nadal y Polanco insinúan cierta simultaneidad entre el «juego de tanta artillería que rompió los huesos» y la caída de la fortaleza. Pero no afirman expresamente la inmediatez de los dos acontecimientos.

El 12 de Mayo de 1521 el ejército francés mandado por Andrés de Foix traspuso la frontera. El 19 de Mayo dos banderas de infantería francesa con alguna artillería ligera, culebrinas, sacres y falconetes, entraron sin resistencia en Pamplona y cercaron el castillo. Esta artillería era apropiada para hostigar de lejos a los defensores pero incapaz para derribar los sólidos muros del castillo. Sus proyectiles podían ser de tres, seis y doce libras de peso y un disparo de esta artillería ligera acertó a dar a Iñigo que quizá se asomó a la azotea y le quebró la tibia derecha por debajo de la rodilla, dejando la otra herida en su masa muscular.

Los grandes cañones de sitio no llegaron a Pamplona hasta el día 23 de Mayo. Así lo escribe el Duque de Nájera al Emperador: «La artillería de los contrarios avía de entrar (en Pamplona) mañana, jueves, veinte y tres del presente, y luego, el viernes, lo avía de comenzar a abatir»[6]. La fortaleza de Pamplona se rindió cuando Iñigo llevaba varios días herido soportando fuertes dolores sin asistencia médica. Se ha de descartar definitivamente la estampa de aquellos biógrafos que pintaban a Iñigo con la espada desenvainada esperando al enemigo en la brecha abierta en el muro de la fortaleza.

La rendición de la plaza de Pamplona era una letra a pocos días vista. Si hemos de creer a Polanco hacia el 19 ó 20 de Mayo, apenas llegados los primeros franceses a Pamplona convocaron a Miguel de Herrera con alguno de sus ayudantes y con Iñigo de Loyola para negociar una posible rendición antes de la llegada de los grandes cañones de sitio. Iñigo por su talante de hombre honrado, por su fidelidad al Virrey y su lealtad al Emperador se opuso frontalmente a toda idea de rendición prematura. Pero él sabía muy bien que la fortaleza, tal como estaba, era, a la larga, indefendible. Y ello por dos razones: La primera porque estaba inacabada su construcción, le faltaban adarves y pretiles por lo que la defensa había de tropezar con gravísimos inconvenientes de orden técnico. El hecho de que durante el sitio estuvieran presentes a la defensa de la fortaleza y fueran gravemente heridos en ella el Veedor General de

---

[5] NICOLÁS ORLANDINI, *Historia Societatis Iesu*, Amberes 1620, Lib. 1.°, n.° 10.
[6] A.G.S. Estado, Leg. 345, fols. 21 a 24, Calahorra, 25 de mayo de 1521.

las obras, Pedro de Malpaso y el Maestro Pedro, maestro de las obras, nos están indicando la necesidad y premura de improvisar aquellos reparos y soluciones de momento que el estado de la construcción reclamaba para la defensa del castillo.

A esta tan importante circunstancia se añadía otra de mucha mayor gravedad: la falta total de moral combativa de las fuerzas defensoras del castillo. Aquellos 80 hombres, soldados profesionales y mercenarios, además de verse aislados en un medio hostil, estaban absolutamente desmoralizados, no tenían deseo alguno de pelear y deseaban ardientemente que los franceses entraran y tomaran posesión de la fortaleza. La causa de este desánimo radicaba en que «ha un año que la gente (de guerra) que está en esta casa (en la fortaleza de Pamplona) no saben qué cosa es paga»[7]. Consta documentalmente que uno de los guardianes, el soldado Molina, fue sorprendido por el alcaide cuando descerrajaba una puerta de la fortaleza para que entraran los franceses.

Por todas estas razones la fortaleza en aquellos momentos era indefendible. Iñigo y el alcaide lo sabían. Pero sabían también que antes de rendirse tenían que salvar el honor militar. Iñigo herido, soportando crueles dolores en un camastro recluido en oscuro sótano mantuvo la moral del alcaide contra viento y marea desde el día 19 hasta el 24 de Mayo de 1521. Cuando en la mañana del 24 los grandes cañones de sitio abrieron brecha en el muro los de dentro levantaron bandera blanca. Habían salvado el honor militar.

En el proceso formado posteriormente al alcaide Iñigo fue requerido para que declarase en su descargo. Iñigo sabía que el alcaide había cumplido en todo momento con sus obligaciones de jefe de la plaza.

En 5 de Diciembre de 1521 Miguel de Herrera escribía al Emperador: «Soy cierto que Vuestra Majestad tiene tal confianza en mí que habré hecho en la defensa de ella (la fortaleza de Pamplona) todo lo que era obligado al servicio de V.M. y honra mía que no he querido disculparme»[8].

Mientras Iñigo convalece y se vuelve a Dios en la paz de su casa-torre de Loyola, Miguel de Herrera prosigue su gloriosa carrera militar llegando a ser una de las más notables figuras del arma de Artillería.

El hogar donde Iñigo de Loyola se hizo hombre: Archivum Historicum Societatis Iesu, Roma, 49 (1980) 21-94.

El período de la vida de Iñigo de Loyola pasado en Arévalo es la parte menos conocida de la vida del Fundador de la Compañía de Jesús. Los biógrafos antiguos y parte de los modernos le han dedicado escasa

[7] A.G.S. Patronato Real, Leg. 2, fol. 31: Carta de Miguel de Herrera.

[8] A.G.S. Estado, Leg. 344, fol. 127: De Miguel de Herrera al Emperador, 5 de diciembre de 1521.

atención. Quedaba por explorar la rica cantera del Archivo General de Simancas donde habría de conservarse en muchos documentos la huella de una familia tan importante como fue la del Contador Mayor de Hacienda del Reino[9].

La familia de Juan Velázquez de Cuéllar en la que se insertó por once años Iñigo de Loyola estaba presidida por la abuela, una dama vasca, Doña María de Guevara, pariente de la madre de San Ignacio. En la iglesia parroquial de Santo Domingo de Silos de Arévalo se conserva dignamente colocada la lauda sepulcral de esta señora. En ella a medio relieve aparece la figura devota de Doña María en hábito de monja, toda de mármol verde menos la cara y las manos que son de mármol blanco y sostienen un breviario.

Doña María de Guevara era la suegra de Juan Velázquez como madre de su esposa, Doña María de Velasco. Este matrimonio contaba con doce hijos, seis varones y seis mujeres. Ellos fueron el círculo de amistades más cercano que acompañó a Iñigo los once años que vivió en su casa. De los seis varones los tres mayores fueron a la administración pública o a la milicia. Los tres pequeños al clericato.

El ambiente de la casa era de refinada ostentación. Vivían en un palacio real, cubiertos sus muros de tapices y guadamecíes, perfumadas sus estancias por braseros que a la vez que ahuyentaban el crudo frío abulense emitían gratas ondas perfumadas. La servidumbre numerosa y disciplinada sabía que a tiempos había de atender a personas reales. Durante la estancia de Iñigo en aquella casa se hospedaron allí los Reyes Fernando y Germana de Foix en cuatro ocasiones en los años 1508, 1510 y dos veces en 1515. Entonces y siempre se guardaba con escrúpulo la etiqueta palaciega. Estilo que aprendido allí por Iñigo se guardaba muchos años después en la modesta mesa de General de la Compañía cuando invitaba a ella a algún ilustre personaje.

La capilla doméstica reunía a toda la familia, amos y criados, para asistir a la Misa celebrada por el capellán Gonzalo Gómez. Entre otras se veneraba una imagen de Nuestra Señora «que diz que son de olicornio» y vista por expertos dijeron que era de diente de elefante. El Misal de pergamino con coberturas de oro de martillo y en el envés la divisa del yugo y de las flechas hecha de perlas valió 346 ducados, comprado en la almoneda de los bienes muebles de la Reina Isabel. Los hijos pequeños de Juan Velázquez y también Iñigo de Loyola ayudarían a Misa utilizando este tan rico Misal. Con los demás objetos comprados en esa almoneda Doña María de Velasco alhajó regiamente su casa de Arévalo: muebles de nogal, libros encuadernados lujosamente, tapices de «historias», guadamecíes, imágenes, piedras preciosas, perlas, joyas, vajilla de plata, sábanas de Holanda, monturas de caballo guarnecidas de plata, armas de todas clases.

---

[9] A.G.S. Contaduría Mayor de Cuentas, 1.ª Epoca, Legajos 81, 178, 186 y 959.

Además del protocolo palaciego y de la práctica religiosa, Iñigo aprendió en el seno de la familia Velázquez otras cosas. Asimiló el sentido caballeresco del honor. Un caballero —e Iñigo lo era— sabía que cualquier mácula, aun verbal, lanzada sobre uno o sobre cualquier miembro de la familia exigía de inmediato ser lavada con sangre. Iñigo aprendió la lección y la puso por obra cuando en Pamplona una hilera de hombres le hizo bajar de la acera a la calzada. Así lo contó Don Francisco Manrique de Lara, obispo de Salamanca, que había vivido cerca de Iñigo en los años de Pamplona.

Iñigo no fue nunca paje del Rey porque nunca tuvo nombramiento ni quitación de tal. Pero ejercitó este oficio con las personas reales de Fernando y Germana de Foix unas veces en Arévalo, cuando los Reyes se hospedaban en aquel palacio real donde vivía Iñigo, y otras veces en las diversas ciudades: Burgos, Valladolid, Toledo, Sevilla..., donde se reunía a tiempos la Corte. Así lo testificaron dos testigos de vista: Alonso de Montalvo, arevalense, colega de Iñigo en casa de Juan Velázquez, y Rodrigo de Portuondo, vizcaíno, quien en 1522 reconoció a Iñigo peregrino en Génova de paso para Venecia.

Mientras estaba reunida la Corte Pedro Mártir de Anglería daba clases a los pajes y a Iñigo de Loyola de Retórica, Poética y Caligrafía. Con él aprendió a componer en verso y adquirió su elegante letra de acusados rasgos renacentistas. Su paisano y lejano pariente, Juanes de Anchieta, le dio clases de Música. Con él descubrió su sensibilidad hacia la música que tanto le subyugó a lo largo de su vida. Curiosidad destacable: en casa de Juan Velázquez estaban para los hijos y para Iñigo los libros y cartapacios de canto llano, y de canto de órgano que utilizó en vida el malogrado Príncipe Don Juan.

Además de estudiar, la pandilla de los Velázquez y con ellos Iñigo, descansaba y se divertía. El arte de la equitación, el dominio del caballo era imprescindible a todo caballero en tiempo de guerra y aun en tiempo de paz para tomar parte en justas y torneos. El manejo de ballestas, arcabuces, armas largas y cortas era también disciplina necesaria. Para ejercitarse en estos menesteres servía la caza. Por las pobladas masas pinariegas de los alrededores de Arévalo salía Iñigo con sus compañeros a cazar liebres, conejos y palomas con galgos, ballestas, trampas y armadijos.

Once años moró Iñigo en casa de los Velázquez de Cuéllar. Allí recibió una completa formación cortesano-caballeresca y una iniciación en el conocimiento del esquema político del estado bajo la forma de monarquía absoluta de Fernando el Católico; allí se ejercitó en las Humanidades y en la Música. Allí recibió una completa preparación en la disciplina contable oyendo las enseñanzas del primer Contador del Reino.

Allí aprendió a vivir separado de los parientes y de su tierra natal, a crecer y desarrollarse fuera del ambiente de su tierra vasca, a frecuentar un tipo de vida cortesana más refinado que el de su hidalga familia, a

habitar en un palacio real alhajado y decorado con opulenta suntuosidad. Aprendió a montar a caballo y a manejar la espada; a galantear damas y a alternar con caballeros. Leyó el Gersoncito y los versos de Juan Rodríguez de Villalobos; cultivó el sentimiento caballeresco; vivió en suma en el seno de una familia de talante cristiano pero tocada de la mundanidad y el despilfarro propios del Renacimiento; en casa de los Velázquez de Cuéllar, en Arévalo, con sus luces y sus sombras, durante once años, Iñigo de Loyola se hizo hombre.

4. La contienda civil de Guipúzcoa y las comunidades castellanas: Publicaciones del Grupo «Dr. Camino» de Historia Donostiarra de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País. C.S.I.C., San Sebastián, 1981.

Los primeros compañeros de San Ignacio, Polanco entre ellos, ponderan en sus escritos las dotes de pacificador que manifestó en ocasión en que estando en Guipúzcoa dos facciones encontradas de tal manera las compuso que todos quedaron muy en paz. Esto es todo lo que se sabía de este asunto[10].

Hoy felizmente sabemos bastantes cosas más. La razón y origen del encuentro violento y lucha armada entre dos grupos de municipios guipuzcoanos ha sido estudiada con todo rigor por el Prof. T. de Azcona[11].

El meollo del problema estuvo en la diversa postura que los municipios del interior de la provincia adoptaron de rechazo al nombramiento del Corregidor Vázquez de Acuña sin previa aceptación de la Junta General de la Provincia en pugna violenta, atroz y cruel con los pueblos costeros: San Sebastián, Pasajes, etc., que no tuvieron dificultad en admitir al Corregidor nuevo sin haber recibido el placet de la Junta.

Nosotros hemos dado en Simancas con los verdaderos protagonistas de la solución de esta grave crisis. En realidad, cuando las acciones violentas eran más graves, cuando se quemaban cosechas, se talaban árboles, se derrocaban casas, se prendían alcaldes y escribanos, cuando la guerra civil en los términos de Guipúzcoa era más cruel y despiadada, cuando los jefes comuneros de Castilla alentaban a los levantados en el Goyerri enviándoles a Nicolás de Insausti y éstos enviaban armas y municiones al ejército comunero, los hombres del repudiado Consejo Real tuvieron la visión clara y la energía suficiente para enderezar este espinoso problema con la negociación política nada brillante en apariencia

---

[10] MHSI, *Fontes Narrativi*, I. Roma 1943, pág. 156.

[11] T. DE AZCONA, *El País Vasco durante la guerra de las Comunidades. Aspectos referentes a la historia de Guipúzcoa:* Historia del Pueblo Vasco, San Sebastián, 1979, II, págs. 59-110.

pero sumamente eficaz. Este espectacular cambio de política se gestó en torno al día de Navidad de 1520.

Hasta ahora se había dado por supuesto que el negociador único en este asunto había sido el Virrey de Navarra, Don Antonio Manrique de Lara. Ya no puede mantenerse esta afirmación. El papel de parlamentario entre los dos grupos de municipios antagónicos se encomendó oficialmente al ilustre jurisconsulto Don Fortún García de Ercilla, padre del autor de «La Araucana», Regente del Consejo de Navarra. Así lo expresa una provisión real de 25 de Diciembre de 1520[12]. Los historiadores que han tratado este punto no mencionan al negociador, Don Fortún García de Ercilla, porque su nombramiento está contenido en una Real Provisión emanada del Consejo Real el día 25 de Diciembre de 1520 pero fechada «al estilo de la Navidad», es decir, contando desde el 25 de Diciembre de 1520 como si fuera ya parte del año siguiente, 1521, y por ello en el Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, esta provisión está archivada entre los documentos del año 1521, por lo que era fácil dar con ella.

En otra provisión de igual fecha dirigida al Virrey de Navarra se le encarga que si Ercilla «no pudiese asosegar y reducir a la conformidad» a los revoltosos sólo en este caso debería entrar el Duque «manu militari» y ejecutar por la fuerza los mandamientos reales. Pero el Duque no tuvo necesidad de entrar a mano armada en Guipúzcoa porque la misión negociadora presidida por Ercilla tuvo éxito. A ello contribuyeron los oficios de «personas de la Casa del Duque» que éste agregó a la misión de Ercilla[13]. Con Ercilla entraron negociadores cualificados «hombres de la tierra», conocedores de las poblaciones alzadas. Sin duda bajo esta denominación entraba Iñigo de Loyola.

Grande fue la confianza que el Virrey de Navarra depositó en Iñigo al asociarle a la misión pacificadora del Dr. Ercilla. Cinco meses más tarde acreditó Loyola esta confianza cuando en la invasión francesa de Navarra, ante la desbandada general, él con otros pocos de la Casa del Duque se encerró en la fortaleza de Pamplona para defender lo indefendible.

5. La caída de Juan Velázquez de Cuéllar:

Los años juveniles de Iñigo de Loyola. Valladolid, 1981

Este trabajo, que no es de investigación de primera mano, incluye una reflexión sobre textos históricos antiguos en los que veladamente se insinúa la verdadera causa de la caída de Juan Velázquez de Cuéllar.

---

[12] A.G.S. Registro General del Sello, 25 de diciembre de 1521.
[13] A.G.S. Estado, Leg. 27, fol. 144.

El hundimiento de la familia del Contador Mayor arrastró consigo el corte de las aspiraciones de Iñigo de Loyola a disfrutar de un puesto distinguido en el escalafón burocrático de la Casa Real. Por eso lo estudiamos aquí.

Las causas políticas de la desgracia del Contador Mayor son bien conocidas. Los historiadores de la época las han analizado cuidadosamente. En breve, sería: Carlos V siente predilección por su abuelastra, Germana de Foix. El testamento del Rey Católico dejó una suma de 25.000 ducados anuales para su viuda situados en rentas del reino de Nápoles. El Consejo de Flandes, desconfiando de una reina de origen francés, propuso cambiar el origen de estas rentas y situarlas dentro de la península. Al fin y a la postre se sustituyeron por el señorío de las villas de Arévalo, Madrigal, Olmedo y Santa María de Nieva. Estas villas de realengo tenían antiguos privilegios reales por los que se les aseguraba que nunca saldrían de la corona real ni serían dadas en señorío a ninguna persona. La población de estas villas no aceptó de buen grado su sometimiento al señorío de persona tan voluble y sospechosa como la reina Germana.

Juan Velázquez lo intuyó pronto. El interés verdadero del Emperador era mantener en su corona estas villas que eran la llave de Castilla. Por esta razón el súbdito más leal se sublevó contra la voluntad de su amo. Pero además de esta razón, bien conocida, hubo otra razón y causa anterior en el tiempo y más eficiente en los resultados. Fue una causa de carácter puramente personal y por ello mucho más explosiva. Nos lo cuenta Galíndez de Carvajal: «Lo cual —la adjudicación de las villas a la Reina Germana— desplugo mucho a Juan Velázquez..., y mucho más pesó a Doña María de Velasco, su mujer, que desamaba ya a la Reina Germana aviendo sido antes su gran servidora y amiga más de lo que era honesto». El «desamor» de Doña María hacia la Reina fue anterior al designio de entregarle las cuatro villas[14].

Tan íntimas amigas fueron hasta aquel momento las dos mujeres, que Doña Germana ante la dificultad de tener un segundo hijo del prematuramente envejecido Rey Fernando confió a su íntima amiga Doña María de Velasco el encargo de buscar entre los médicos árabes más prestigiosos el afrodisíaco que hiciera fértil a su marido. Y Doña María lo encontró: un potaje frío que le hizo beber a su marido estando en Carrioncillo, tierra de Medina del Campo, de cuya toma adoleció el Rey y de esta enfermedad al cabo hubo de morir. En ese potaje frío entraban los polvos de cantárida y las turnas de toro[15].

Este episodio nos demuestra el grado de intimidad existente entre estas dos mujeres. Por ello nos sorprende el giro copernicano por el que

[14] B.N. G. 67; 251-252.

[15] L. BLAS, *El Monitor de Farmacia*, 20-VIII-1935, n.° 155, pág. 306.

de repente, sin mediar causa externa que lo justificase, en cuestión de pocos días se cambió la amistad de tantos años en desamor y odio tenaz que trajo fatales consecuencias para la familia toda de Juan Velázquez y de refilón para el porvenir de Iñigo de Loyola. ¿Cuál fue la causa de este súbito e inesperado cambio? Hoy podemos rastrearlo con suficiente probabilidad.

A las razones dichas de carácter político se adelantaron otras de carácter personal entre las dos mujeres, la Reina Germana y Doña María de Velasco. Llama poderosamente la atención del lector el ambiente de reserva y secreto y la cuidadosa redacción con la que los cronistas de la época abordan este misterioso tema. Alvar Gómez de Castro[16] escribe: «Fuerat Velasca reginae intima, sed tunc ob privatas rationes illam pessime oderat unde Velasquidem maritum ne id permitteret vehementer instigavit». «La Velasco había sido íntima amiga de la Reina pero entonces por razones privadas la odiaba intensamente, lo que movió a Doña María a instigar a su marido para que no cediese en la entrega de la villa de Arévalo».

¿Cuáles pudieron ser esas «razones privadas» de un tal repentino y eficaz odio entre dos mujeres antes tan amigas? Doña Germana frisaba cerca de los treinta años. Era mujer vital y sensual, «pingüis et bene pota», como la describe Pedro Mártir de Anglería: «gordinflona y buena bebedora». Había quedado viuda muy joven y no se resignaba a una soledad afectiva que si le reportaba saneados beneficios económicos no iba con su talante. A la vista de estas circunstancias surge como muy probable la sospecha de un problema de celos entre las dos mujeres. Quizá el intento unilateral por parte de Doña Germana de atraer para sí a Juan Velázquez, hombre de cuarenta y tantos años, de figura apuesta y distinguida, quien por razón de sus cargos tenía que moverse alrededor de la Reina pero al que nunca se le conocieron devaneos sentimentales.

Conocida esta raíz de índole personal por Carlos V y por Cisneros perdió mucho hierro la subsiguiente sublevación del Contador Mayor en su villa de Arévalo. Así se concedieron al sublevado largas esperas, declarado vencido no se le castigó con rigor y ocurrido el repentino fallecimiento de Juan Velázquez el Emperador otorgó pronto amparo a la viuda y a los hijos del fallecido Contador Mayor. Doña Germana, fiel a su talante, aunque había prometido viudedad perpetua como condición para percibir la renta de los 25.000 ducados anuales, contrajo segundo matrimonio en 1519 con el hermano del Marqués de Bradenburgo, Elector del Imperio, y en 1525 un tercer matrimonio con el Duque de Calabria, que fue Virrey de Valencia.

Carlos V se equivocó y no conoció lo que era la viuda de su abuelo. El tiempo y la realidad abrieron los ojos del incauto Carlos. Las tumul-

---

[16] A. GÓMEZ DE CASTRO, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio*, Compluti 1569, 170v.

tuosas Cortes de Santiago y La Coruña, el peligro inminente de que las villas clave de Castilla: Arévalo, Olmedo y Madrigal se pasaran con armas y bagaje al partido de los comuneros lograron cambiar el talante del amenazado rey. Para detener este peligro sólo quedaba un medio: retractar públicamente lo hecho con ellas, borrar de un plumazo la entrega efectuada precipitadamente a la Reina Germana. Y Carlos V tuvo el valor de hacerlo. El 9 de Setiembre de 1520 desde Bruselas en un solemne decreto el Emperador cantó la palinodia: «La donación que de la villa de Arévalo hizimos a la señora Reina de Aragón... era contra las leyes de nuestros reinos... declaramos ser ninguna la merced hecha a la Reina de Aragón»[17].

Pero Carlos V en este momento de sinceridad olvidó que un caballero lo expuso y lo perdió todo por defender al Rey de sus propios errores. Juan Velázquez en 1520 hacía ya tres años que estaba en la tumba. Ignoró también Carlos V que este su error tronchó la carrera de Iñigo de Loyola que por ello tuvo a sus veintiséis años que empezar desde cero un nuevo rumbo, la vida militar. «Las desgracias que precipitaron a Juan Velázquez de la cumbre de la fortuna debieron proporcionar a San Ignacio una severa lección de cuán poco hay que fiar de las privanzas palaciegas»[18].

6. Nuevas noticias sobre parientes próximos de San Ignacio: Boletín de Estudios Históricos sobre San Sebastián. San Sebastián, 1982-1983, págs. 377-418.

Tratamos de parientes próximos al Fundador de la Compañía de Jesús y anotamos aquí en primer lugar las nuevas noticias halladas sobre uno de los hermanos de San Ignacio menos conocido: Hernando de Loyola. Era mayor que Iñigo con más de seis años de ventaja. En 27 de Mayo de 1510 renunció a cualquier derecho a la herencia paterna y marchó a las Indias aunque su nombre no figura en los Libros de Registro de pasajeros a aquel continente.

Si aceptamos como válidos los documentos del archivo de los Condes de Riudoms, Hernando de Loyola estuvo en 1510 en casa de su hermano Francisco Alonso de Loyola en Los Yébenes (Toledo)[19]. Gracias a una Ejecutoria conservada en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid conocemos algunas cosas más de este hermano indiano de Iñigo. Esta Ejecutoria era el final de un pleito promovido por Juan de

---

[17] A.G.S. Registro General del Sello, Bruselas, 9-IX-1520.

[18] F. Fita, *San Ignacio de Loyola en la Corte de los Reyes Católicos*: BRAH, XVII, 506.

[19] J. de Olózaga, *Un hermano de San Ignacio desconocido hasta ahora*: Razón y Fe, 153 (1956) págs. 236-278.

Palacio, vecino de Valladolid, contra la Cofradía de las Animas del Purgatorio. Esta se negaba a abonarle los gastos de un viaje a Loyola hecho para cobrar 60 ducados que Hernando de Loyola había dejado en su testamento a favor de la dicha Cofradía[20].

De esta manda testamentaria se deduce la condición de cofrade y por consiguiente que hubo de vivir establemente por cierto tiempo en Valladolid antes del año 1510. Aunque la Ejecutoria sea de este año 1520, sin embargo indirectamente proclama que «hazía diez años y más que tenían perdida la dicha deuda y no la podía cobrar» lo que hace coincidir esta fecha con la sabida y fijada en el año 1510.

No son muchas ni trascendentales las noticias aportadas sobre el cuarto hermano de San Ignacio de Loyola pero contribuyen a conocer algo más la biografía de este personaje.

Otras noticias traemos a este artículo sobre Pero López de Loyola, sexto hermano de San Ignacio, clérigo, quien estuvo implicado en 1523 en el proceso sobre la ejecución del testamento de Juanes de Anchieta, músico de los Reyes Católicos. Junto con otros clérigos y legos despojó de su herencia a Ana de Anchieta para aplicarla a la parroquia[21].

Doña Marina López de Loyola era tía de San Ignacio. Intervino en el pleito ventilado en torno a la herencia de los tíos abuelos de San Ignacio, el Bachiller Juan Pérez de Vicuña y su esposa, Doña Marina López de Loyola[22].

Juan Pérez de Loyola, sobrino de San Ignacio, hijo segundo del mayorazgo Don Martín García de Loyola, sirvió al Emperador en las jornadas de La Goleta y Túnez y en la entrada en Francia, fue contino de la Casa Real[23].

Doña Magdalena de Oñaz y Loyola era nieta de Don Martín García de Loyola. Promovió un pleito ante la Real Chancillería de Valladolid contra Juan de Olazábal que ganó obligando a su contrincante a pagar un censo de catorce ducados anuales[24].

Ana García de Loyola, sobrina biznieta de San Ignacio[25]. Hubo dos personas del mismo nombre. La primera era hija de Pedro García de Loyola, escribano de Azpeitia. Casó con Pedro de Zuola. La segunda era hija natural de Hernando de Loyola, el mayor de los hijos de Pedro García de Loyola, Rector que fue de la iglesia de Azpeitia. Casó con Francisco de Eyzaguirre. Esta segunda Ana García de Loyola intervino en un pleito sobre los bienes que quedaron por fin y muerte de Millán de Loyola.

---

[20] A.R.Ch. Ejecutorias, 351-358.
[21] A.G.S. Cámara de Castilla, Legajos 160-98 y 157-54.
[22] A.G.S. Cámara de Castilla, Legs. 160-18.
[23] A.G.S. Contadurías Generales, 879.
[24] A.G.S. Contadurías Generales, 877.
[25] A.R.Ch. Masas. Olvidados, 958-10.

Por fin, la madre de San Ignacio, Doña Marina Sáenz de Licona y Balda, provenía de la Casa de Balda[26]. En Simancas se conserva un Memorial de los Privilegios de la Casa de Balda, privilegios otorgados por los reyes Alfonso XI, Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV, Enrique I, Juan I, Enrique II y Enrique IV.

7. Iñigo de Loyola, ¿Tenente del castillo de Fermoselle?: Hispania Sacra, C.S.I.C. 35 (1983) 143-159.

La Autobiografía de San Ignacio después de narrar la llegada de Iñigo ya convertido a Navarrete en 1522 y el cobro de ciertos ducados de parte del Duque de Nájera añade: «Al qual (Iñigo) deseaba (el Duque) dar una buena tenencia, si la quisiese acertar, por el crédito que había ganado en lo pasado».

«Tenencia» era el cargo de alcaide de un castillo. ¿Qué fortaleza le podía dar el Duque como «buena tenencia» a Iñigo de Loyola en Marzo de 1522? Don Antonio Manrique de Lara era dueño de una fortaleza, el pequeño castillo de Navarrete pero éste no podía ser considerado como una «buena tenencia». Además en 1522 su tenencia estaba cubierta. No se la podía dar.

Pero en Julio de 1521 de la manera más insólita recibió el Duque como regalo interesado un castillo muy importante. En Mayo de 1521 el célebre obispo comunero Don Antonio de Acuña intentó cruzar el Ebro huyendo de los imperiales cuando fue descubierto el 24 de Mayo. Su importante intervención bélica contra los intereses del Emperador, sus excesos y los de sus tropas por los pueblos de Tierra de Campos le hacían merecedor de una muy dura sentencia. Apenas descubierta su verdadera personalidad en Villamediana de Yregua fue encerrado el obispo en el castillo más próximo que resultó ser el de Navarrete.

El vivaz ingenio del inquieto obispo no le permitía estar mano sobre mano en aquel encierro. La jugada más fuerte fue la que planeó el imaginativo obispo para con su guardián el Duque de Nájera. Advirtió pronto el obispo que el Duque estaba pasando entonces por un mal momento económico al verse desposeído del sueldo y cargo de Virrey. Para ganar el apoyo del Duque cerca del Emperador no vaciló el obispo en ofrecerle y regalarle sin contrapartida —al parecer— uno de los más importantes castillos de la Mitra zamorana, el de Fermoselle, en los arribes del Duero. Ante un ofrecimiento tan tentador el Duque capituló, aceptó el regalo y prometió poner todo su interés en lograr del Emperador el perdón o a lo menos la mitigación de las penas que correspondían al belicoso obispo.

---

[26] A.G.S. Cámara de Castilla, 141-455.

A partir de este momento Don Antonio Manrique de Lara se sentía dueño del castillo zamorano y lo consideraba ya obligada herencia de su primogénito. Comenzó a prevenir la persona del «tenente» de esa impresionante fortaleza y en su mente surgió el recuerdo de Iñigo de Loyola que «tanto crédito había ganado en lo pasado» y lo pasado eran los cuatro años de servicio fiel, la reconquista de la ciudad de Nájera, la defensa de la fortaleza de Pamplona en la que había quedado cojo para siempre.

La buena tenencia proyectada para Iñigo nunca llegó a ser realidad, primero porque Iñigo convertido tenía trazado su plan de peregrinar en pobreza a Tierra Santa para quedar allí de por vida. Segundo, porque el castillo de Fermoselle no quedó en manos del Duque de Nájera ya que siendo bienes de un comunero debían ser secuestrados para la Corona Real y administrados por el Obispo de Oviedo, Don Diego de Muros.

El triste fin del Obispo Acuña es bien conocido.

8. Iñigo de Loyola y los alumbrados:
Hispania Sacra, C.S.I.C. 35 (1983) 585-680

No cabe duda que Iñigo de Loyola mientras estuvo en España hasta 1527 tuvo que moverse y relacionarse con personas tachadas de iluminados.

En este artículo se señala, quizá por vez primera, que el estreno de este contacto se realizaría en los años del servicio al Duque de Nájera durante los cuales pasarían temporadas en los estados del Duque.

Allí tuvo que conocer al Bachiller Antonio de Medrano, cura beneficiado de la iglesia parroquial de Santa María de Navarrete. Alumbrado epicúreo, seguidor de la beata Francisca Hernández, y encerrado en las cárceles del Santo Oficio de Toledo donde fue sometido a tormento y condenado a reclusión perpetua en un monasterio. El afecto del Duque de Nájera y de toda la familia ducal le sacaron de las garras de la Inquisición. Iñigo de Loyola tuvo pues que empezar a conocer las directrices de esta tendencia a través de la personalidad del beneficiado de Navarrete[27].

Otros muchos alumbrados, o por lo menos simpatizantes de los alumbrados, trataron con Iñigo de Loyola. Mencionemos al obispo Juan de Cazalla, al franciscano Fray Francisco Ortiz, a su hermano el Dr. Pedro Ortiz, a Manuel de Miona, al Dr. Miguel de Torres, a los hermanos Diego y Miguel de Eguía.

Ya hemos dicho que el propio Duque de Nájera patrocinó al Bachiller Medrano. Doña Catalina de Velasco, hija de Juan Velázquez de Cuéllar, acogió en su castillo de Castil Tejeriego a la beata Francisca Hernández, alumbrada y maestra de alumbrados.

---

[27] A.H.N. Inquisición, Toledo, Leg. 104, n.° 3. Proceso contra el Bachiller Antonio de Medrano.

9. Don Beltrán de Loyola, pacificador de Azcoitia:
Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, San Sebastián 39 (1983) 441-483

La estirpe de los Balda se distinguió siempre por su belicosidad y el uso de la violencia. La familia Balda se enfrentó con el pueblo de Azcoitia. Juan García de Balda pretendió reedificar la casa fuerte de Izaguirre perteneciente a la Casa de Balda. Esta reconstrucción fue el pretexto para que el concejo desatara su enemistad contra Juan García de Balda.

El patronato de la iglesia de Santa María de Balda ejercido por Don Martín García de Licona y luego por su hijo Don Juan García de Balda o Licona fue origen de sangrientos episodios con el concejo y vecinos de Azcoitia.

Los Balda tenían privilegios reales sobre el monasterio de Balda. En 1459 pasó el patronazgo de los Balda a los Licona por compra. La entrada de esta estirpe vizcaína en el patronazgo de la iglesia soliviantó a los vecinos.

El talante pendenciero de Juan García de Licona se manifestó en los continuos pleitos con los convecinos. Hasta llegaron a encastillarse los Licona dentro de la iglesia teniendo entonces que realizar el culto en el Hospital de San Sebastián. Hubo choque armado con muerte de un hijo adulto de uno de los principales miembros del concejo.

Cansadas de luchar entre sí las partes contendientes buscaron la autoridad de una persona de alto prestigio que hiciera de amigable componedor y escogieron de común acuerdo a Don Beltrán de Oñaz, señor de Loyola, quien llegó a ser con el tiempo el padre de San Ignacio.

La sentencia arbitral pronunciada por Don Beltrán de Loyola declaró inocente a Juan García de la muerte de Martín Ochoa de Vizcargui. Por el lado opuesto concedió al padre del fallecido el cuarto de los molinos de Vizcargui y 25.000 maravedís. Los RR.CC. aprobaron esta sentencia por una provisión dada en Martín Muñoz de las Posadas el 5 de Febrero de 1487.

La coyuntura azcoitiarra de la penúltima década del siglo XV fue la ocasión para poner de relieve las extraordinarias dotes de amigable componedor del señor de la Casa de Loyola, Don Beltrán de Oñaz, que heredaría en alto grado su hijo Iñigo como se ha puesto de manifiesto en el apartado IV de esta síntesis[28].

[28] A.G.S. Registro General del Sello, 11-V-1485.

10. Familiares de San Ignacio de Loyola en tierras palentinas:
Publicaciones de la Institución «Tello Téllez de Meneses»
Palencia, 31 (1984) 351-364

La genealogía, los ascendientes de la familia Loyola, ha sido estudiada por los biógrafos del santo con toda minuciosidad. La versión más moderna y completa ha corrido a cargo del P. Cándido de Dalmases. Menor atención se ha prestado a las ramas bastardas de esta familia.

En una carta ejecutoria de la Real Chancillería de Valladolid aparece María Pérez de Loyola como hija de Juan Beltrán de Loyola, el «Borte», hermano de San Ignacio, como hijo natural de Don Beltrán, su padre[29].

Esta María Pérez de Loyola casó en Carrión de los Condes con Julián Díez. De este matrimonio conocemos, a lo menos, tres hijos: Julián, que fue monje cartujo en El Paular; Zoilo Díez de Loyola, clérigo de Carrión y Doctor. Contribuyó a la terminación de la iglesia de Nuestra Señora de Belén donde hizo una capilla funeraria para él y para sus familiares[30].

Otro hijo fue Juan Díez de Loyola quien hizo testamento en Carrión el 22 de Octubre de 1582. Fue Regidor perpetuo de Carrión y administrador de los bienes de Don Melchor Alvarez de Vozmediano, obispo de Guadix.

De los hermanos de Doña María Pérez de Loyola, hijos todos de Juan Beltrán de Loyola, el «Borte», hermano de San Ignacio tratamos en el apartado XI de este escrito.

11. La capilla de los Loyola en la iglesia de San Francisco de Palencia:
Actas del I Congreso de Historia de Palencia, tomo I, Palencia 1987, págs. 139-146.

En la segunda mitad del siglo XVI era vecina de Palencia Doña Ana Vizcaíno de Loyola, viuda de Don Juan de Saldaña. Por los mismos años era vecino de Palencia Don Hernando Vizcaíno de Loyola, rico mercader, hermano de Doña María Pérez Vizcaíno de Loyola, la carrionesa, y por tanto hijos de Juan Beltrán de Loyola, el «Borte», lo sabemos por varios documentos notariales[31].

La suerte final que corrió Juan Beltrán de Loyola, el «Borte», la hallaremos en el apartado XIV de este resumen.

---

[29] A.R.Ch. Ejecutorias, 26-I-1512, Carpeta 270.
[30] A.H.P.P. Leg. 7.305.
[31] A.H.P.V. 562-1.077 y 562-1.123.

Doña Ana Vizcaíno de Loyola en 1573 encargó al maestro de cantería Gonzalo de Sobremazas la construcción de una capilla funeraria para su familia en la iglesia de San Francisco de Palencia, capilla que se dedicaría a San José y estaba y está situada en el lado de la Epístola y es la primera que arranca del pilar de la capilla mayor[32].

También se comprometió Gonzalo de Sobremazas a abrir una nueva puerta que comunicaría la iglesia con el claustro del convento, puerta construida «en esviaje», es decir, que el eje de la puerta habría de ser oblícuo con respecto a la superficie de la pared donde habría de ir. La piedra empleada habría de ser de las canteras de Monzón de Campos y de muy buena calidad[33].

Esta capilla se conserva en la actualidad con las mismas características arquitectónicas enumeradas en el contrato de su construcción.

12. Raíces loyoleas del colegio de San Ambrosio de Valladolid: Valladolid 1985

En este trabajo destaca el papel de una sobrina tataranieta de San Ignacio, llamada Margarita de Loyola y Altamirano, como nieta de otra Doña Margarita de Loyola, nieta por rama ilegítima de Don Martín García de Loyola, el hermano mayor de San Ignacio.

La primera Margarita, la más antigua, casó en 1534 con Iñigo Carrillo Altamirano. Su hijo Hernando Altamirano Loyola pasó a Nueva España en 1554 donde contrajo matrimonio con Doña Luisa Villalobos. Hija de este matrimonio fue la segunda Margarita de Loyola y Altamirano, nacida en Puebla de los Angeles. Andando el tiempo contrajo matrimonio con Gregorio Romano, natural de Valladolid, hermano del obispo de Tlascala, Don Diego Romano.

Un vivo afecto fraternal surgió entre el obispo y su cuñada al morar el nuevo matrimonio en la misma residencia episcopal. El parentesco de esta Doña Margarita con el Fundador de la Compañía de Jesús despertó el interés del obispo de Tlascala hacia los jesuitas. Además de fundar un Colegio para los jesuitas en su ciudad episcopal la nostalgia de su tierra natal, Valladolid, hizo cuajar la idea de la fundación en su patria chica de un colegio para la Compañía de Jesús en cuya iglesia un día habrían de reposar para siempre sus restos mortales.

En 1595 envió desde Nueva España 7.000 ducados para construir la iglesia del futuro colegio. Es la que hoy subsiste con la denominación de «Santuario Nacional del Sagrado Corazón» atribuida a Diego de Praves. El edificio de las aulas tardó mucho en terminarse. Se dio por finalizado hacia 1740.

---

[32] A.H.P.V. 282, 16-I-1573.
[33] A.H.P.V. 164-282, 20-I-1573.

Trasladada la familia Loyola Altamirano a Valladolid no pudo verse acompañada por el obispo ya que éste falleció en Puebla de los Angeles donde yace enterrado.

La sobrina de San Ignacio, ya viuda, hubo de soportar graves disgustos de su segundo hijo Diego. El marido, Gregorio Romano, había fallecido en Valladolid en 1608. Diego llegó a mutilar fraudulentamente el testamento de su padre en beneficio propio. Doña Margarita perdonó al delincuente alejando de él las penas que le amenazaban.

En 1615 Doña Margarita dejó definitivamente la ciudad del Pisuerga trasladando su domicilio a Madrid cerca de Caballero de Gracia donde murió en el silencio y en la oscuridad[34].

13. Los señores de la Casa de Loyola, patronos de la iglesia de San Sebastián de Soreasu:

Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, 43 (1986)

Un voluminoso pleito guardado en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid y concluido en 1509 entre Juanes de Anchieta, Rector de la iglesia de San Sebastián de Soreasu y Don Martín García de Loyola, señor de la Casa de Loyola, hermano mayor de San Ignacio, nos informa del modo con que los patronos —sobre todo Don Beltrán, padre de Don Martín— ejercieron el patronazgo, los conflictos en las relaciones de las «freylas» que cuidaban las ermitas, el talante de los clérigos de la villa y otras muchas cosas[35].

Juanes de Anchieta acusaba al patrono de incumplir lo acordado sobre retribución económica para el Rector y los clérigos, a la vez que de abuso de autoridad. En busca de mayor benevolencia para su querella Juanes de Anchieta llevó el litigio al Consejo Real alegando que Don Martín era «persona poderosa en aquella tierra» y «porque los Reyes de Castilla y León eran patronos de los monasterios e anteiglesias en la provincia de Guipúzcoa».

Juanes de Anchieta no contaba con que Don Martín García de Oñaz también contaba con poderosos valedores en la Corte, entre ellos con su pariente Juan Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor del Reino, en cuya casa moraba su hermano Iñigo. El Consejo Real remitió el pleito a la Real Chancillería de Valladolid el 6 de julio de 1508.

Anchieta alegaba que el vecindario de Azpeitia había crecido mucho y el número de beneficiados y capellanes a la par por lo que los ingresos del Rector y demás clérigos cada vez eran menores. Por contra,

---

[34] A.H.P.V. 799, 17-VI-1611.

[35] A.R.Ch. Quevedo. Fenecidos. 1.282-3 y Reales Ejecutorias, carpeta 242.

el patrono llevaba las 3/4 partes de los diezmos y el 1/2 del pie de altar según lo habían acordado antes del Concilio Lateranense (?).

Hubo testigos de cargo y de descargo. Veintiocho presentados por Juanes de Anchieta acumularon acusaciones contra el patrono: amiguismo en la designación de los beneficiados, falta de estudios y de preparación en los candidatos que «apenas aciertan a leer en un libro», porque no son clérigos letrados «no saben predicar ni corregir ni gobernar al pueblo por lo que se han levantado algunas brujerías e cosas contra la fe católica». Don Beltrán nombraba beneficiados a los de su familia con lo que tenía en sujeción a la villa. El clérigo Don Miguel de Berrasoeta había dicho «que más quería hacer contra Dios que no contra la Casa Loyola». El mismo clérigo denunció la venta de seles del patrimonio de la iglesia.

Los testigos de descargo, por el contrario, coincidían en reconocer la legitimidad del patronazgo de la iglesia en la Casa de Loyola desde los tiempos del bisabuelo de Don Martín García de Oñaz, que lo fue Lope García de Lazcano. Algunos testigos afirmaron que los primeros patronos de la iglesia fueron los reyes de Castilla quienes cedieron el patronazgo al concejo de Azpeitia y más tarde el obispo de Pamplona lo dio al clérigo Pelegrín Gómez hasta que el rey Enrique III de Trastámara el 28 de Abril de 1394 lo concedió al señor de la Casa de Loyola.

Los testigos de descargo declararon que los beneficiados de la villa vivían muy honradamente «sin que falte cosa necesaria en el vestir, e calzar e comer e beber como para otras cosas». Vivían tan bien y mejor «que los más raygados y abonados de los vecinos... se mantenían ellos y tenían mozos y mozas que les servían».

Los vecinos en general estaban contentos y satisfechos de cómo los clérigos servían a la iglesia salvo en no haber clérigos letrados que les prediquen ni declaren los Evangelios especialmente los días señalados.

Se conocen muy sonados choques entre el patrono y el rector de la iglesia. El primero fue contra Don Juan de Zabala en 1460 por haber traído una provisión de Roma. Este conflicto se solucionó con un concierto entre las partes mediando dinero entre ellos.

El segundo choque fue con Don Martín de Anchieta. Un hijo de éste junto con un sobrino mataron al abad de Loyola, Don Juan Pérez de Loyola en 1474. El paso del tiempo suavizó las primeras fuertes reacciones.

Este largo pleito que venimos comentando terminó el 17 de Agosto de 1509 con sentencia favorable a Don Martín de Oñaz. Quedó fuera de duda la legalidad de su patronazgo avalada por documentos reales. Pero por debajo de esta legalidad el patrono no advertía la mudanza de los tiempos, la tendencia de la iglesia a independizarse del dominio laical y la necesidad de hacer partícipes en grado creciente a los clérigos servidores de las iglesias en las rentas y frutos de la misma.

14. Final desventurado de un hermano de San Ignacio:
Archivum Historicum Societatis Iesu, 57 (1988) 331-339

Es sabido que el padre de San Ignacio, Don Beltrán de Oñaz, tuvo, siendo soltero, de madre desconocida, dos hijos: Juan Beltrán de Loyola, el «Borte» y María Beltrán[36].

Por un documento del Archivo Municipal de Azpeitia[37] conocemos la sentencia pronunciada por el Corregidor de la provincia de Guipúzcoa, Francisco Téllez de Hontiveros en Tolosa a 20 de Agosto de 1509. Por ella sabemos que Juan Beltrán de Loyola, el «Borte» fue muerto violentamente por Juan Martínez de Urrategui. Por ella conocemos algunas circunstancias agravantes. Una fue la alevosía para asegurar la comisión del delito. Otra fue la traición y la crueldad «por haberle dado las cuchilladas e golpes en su cabeza e cara».

Había otras dos agravantes: «el deudo que había quel tenía con el dicho Juan Beltrán de Loyola». La otra era «por ser cometido el crimen en el lugar que se cometió», lo que hace sospechar que ocurrió en lugar sagrado.

Por estas nuevas agravantes además de la muerte en la horca se le condenó a ser hecho cuartos, que se colocarían en cuatro caminos y pérdida de la mitad de sus bienes a favor del Fisco.

Esta tragedia aventó a los hijos del fallecido. María Pérez de Loyola se instaló y casó en Carrión de los Condes. Hernando Vizcaíno de Loyola y Ana de los mismos apellidos, hermanos de María Pérez de Loyola y todos tres hijos del asesinado fueron vecinos de Palencia. Doña Ana construyó la llamada «capilla de los Loyola», capilla funeraria para la familia en la iglesia de San Francisco de Palencia.

15. Alonso de Montalvo, amigo íntimo de Iñigo de Loyola:
Archivum Historicum Societatis Iesu, 59 (1990) 75-94

El joven arevalense Alonso de Montalvo, nacido de uno de los linajes tradicionales de la ciudad, es persona allegada a Iñigo de Loyola por varias razones: fue compañero de Iñigo como paje en casa de Juan Velázquez de Cuéllar, visitó a su amigo Iñigo cuando supo que estaba convaleciente en su casa de Loyola por las heridas recibidas en Pamplona. Finalmente, en la última etapa de su vida, retirado de sus actuaciones profesionales en su pueblo de origen coincidió con el jesuita Padre Antonio Lárez que misionaba en la población. Entonces Montalvo dio la única relación hecha por un testigo presencial sobre la estancia de Iñigo de Loyola en Arévalo, su origen, estilo y final.

---

[36] MHSI. Fontes documentales, pág. 191.
[37] A.M.A. Estante 1.º, Plúteo II, Caja: «Escribanos varios», I.

Otra razón para estudiar la vida de Alonso de Montalvo es la proyección que la vida de éste nos ofrece de lo que, con gran probabilidad, hubiera sido la vida de Iñigo si Dios no hubiera intervenido en ella por medio de la conversión.

Alonso de Montalvo, de familia distinguida e influyente, no padeció como Iñigo de Loyola los efectos de la caída de Juan Velázquez de Cuéllar. Pronto, en 1520, ya era «contino de la Casa Real»[38]. Hacia 1538 fue nombrado Contador Mayor de la Artillería del Principado de Cataluña. Rosellón y Cerdaña[39]. En 1547 la viuda del poderoso secretario real Don Francisco de los Cobos, Doña María de Mendoza eligió a Alonso de Montalvo como administrador de su pingüe patrimonio.

En 1561 recibió Alonso de Montalvo un nuevo e importante cargo: Receptor General del Arzobispado de Toledo con un enorme volumen de ingresos. En ese campo padeció Montalvo una grave crisis profesional. Alguna importante infracción —dolosa o no— en la contabilidad de la Mitra Primada le condujo al secuestro de sus bienes y a la detención en prisión. En 1575, en Arévalo, redactó su testamento el 8-VIII —tres días antes de su fallecimiento[40].

16. Aportación al estudio de la familia «Loyola»: Letras de Deusto, 50 (1991) 51-90

En este trabajo se aducen en forma de «regesta» más de doscientos documentos que hablan de miembros de la familia «Loyola». Esta familia se expandió pronto por el ancho mundo. En España los encontramos fuera del País Vasco en las dos Castillas, en Galicia, en Andalucía, en Murcia. Varios de sus miembros se afincaron en las Indias españolas, en México, Perú, Ecuador, Río de la Plata y Tierra Firme.

En el estamento clerical encontramos «Loyolas» obispos, canónigos, clérigos, jesuitas, franciscanos, dominicos y un cartujo. Hombres de letras ocuparon los cargos de abogados de la Real Chancillería de Valladolid, catedráticos de la Universidad, Comisarios del Santo Oficio y escribanos.

La llamada de la milicia dirigió a muchos «Loyolas» por los cuatro puntos de la rosa de los vientos: Francia, Túnez, Argel... Descubridores del Alto Marañón, Gobernadores de Chile o de Nicaragua, fundadores en Indias de poblaciones como «Valladolid» o «Loyola».

Loyolas hubo que formaron en la fila de la aristocracia como los Marqueses de Oropesa de Indias o de Alcañices, condes de Fuensaldaña,

[38] A.G.S. Escribanía Mayor de Rentas. Residencias, 3-320.
[39] A.G.S. Estado, 61-142.
[40] A.H.P.A. 2.034-33 a 38.

Vizcondes de Altamira, pero la mayor parte nutrieron la tropa de menestrales y mercaderes, plateros, fabricantes de armas y tenderos.

Al final de nuestro trabajo trazamos un boceto de biografía de un «Loyola» que desde la oscuridad de la covachuela de plumífero escaló las gradas del poder y fue Secretario del Despacho Universal en la última etapa del reinado de Felipe IV y los primeros tiempos de la regencia de Doña Mariana de Austria. Se llamaba Don Blasco de Loyola y Soria.

SIGLAS

A.G.S.	Archivo General de Simancas
A.H.N.	Archivo Histórico Nacional
A.H.P.A.	Archivo Histórico Provincial de Avila
A.H.P.P.	Archivo Histórico Provincial de Palencia
A.H.P.V.	Archivo Histórico Provincial de Valladolid
A.M.A.	Archivo Municipal de Azpeitia
A.R.Ch.	Archivo de la Real Chancillería de Valladolid
B.N.	Biblioteca Nacional
B.R.A.H.	Boletín de la Real Academia de la Historia
M.H.S.I.	Monumenta Historica Societatis Iesu

Ecos de una educación caballeresca

MIGUEL ANGEL LADERO QUESADA
Catedrático de Historia en la Universidad Complutense
y Académico de la Real Academia de la Historia

Este breve comentario no pretende añadir nada nuevo a las reflexiones que ya se han hecho sobre la vida y persona de San Ignacio de Loyola, más aún procediendo de un historiador que no es conocedor profundo de su biografía ni especialista en cuestiones ignacianas; y cuyo único deseo es colaborar al éxito de este Congreso y corresponder a la amable invitación que recibió para participar en él. Es preciso añadir además otro aviso previo: Iñigo López de Loyola experimentó una conversión radical en su vida a partir de 1520; aunque su educación anterior sobrevivió en numerosos rasgos, modos de pensar y actitudes sueltas, no se podría explicar a través de ella la figura y la obra de San Ignacio; entiendo que, como santo, es una individualidad más irreductible aun que otras, en sus aspectos radicales, al estudio fundado única o preferentemente en el análisis de las llamadas «mentalidades colectivas». Cosa distinta es, y a ello vamos, que éstas hayan tenido que ver en las formas de expresarse su capacidad creadora y religiosa, al menos en algunos aspectos, pues lo contrario habría sido imposible, y dañino para la capacidad de comunicación entre Iñigo y sus contemporáneos.

1. Los contenidos de la educación cortesana y aristocrática

Entre 1490 y 1520, los campos y los contenidos de la educación aristocrática se modificaron profundamente, aunque a velocidad diferente. Distinguiré tres ámbitos: la adaptación de la caballería a situaciones nuevas. Los cambios en la sensibilidad religiosa. La difusión de las propuestas culturales del Humanismo.

a) En torno a 1500, durante el reinado de los Reyes Católicos, muchos aspectos de la caballería medieval hubieron de adaptarse defi-

nitivamente a formas nuevas de prestar el servicio de armas, en el seno del ejército del rey. Muchos valores caballerescos sobrevivieron, en especial el afán de *fama*, pero en contextos nuevos de disciplina y organización representados, en el caso castellano, por las *capitanías* de las Guardas Reales de jinetes y *hombres de armas*, y más incluso por la infantería *de Ordenanza*, introducida por Fernando el Católico durante su regencia o gobernación del reino, a partir de 1507.

Al mismo tiempo, la época del «renacimiento trovadoresco» (Boase), que alcanzó su cenit en los decenios anteriores, tocaba definitivamente a su fin. Había sido un último fruto de la vieja organización aristocrática de la sociedad, logrado ya en la Corte de los Trastámara, una forma peculiar de hermanamiento de «las armas y las letras», que se petrifica en los versos de los últimos poetas cortesanos, ya en tiempos de Isabel I, como Fray Ambrosio de Montesinos, y en los *Cancioneros* compuestos y compilados por entonces. Con razón se ha podido escribir que el noble aragonés Pedro Manuel Ximénez de Urrea (1486-1530) fue «el último trovador».

No obstante, el espíritu y la popularidad de aquellos poemas, como también de los romances, durarían mucho tiempo. Al igual que los Libros de Caballerías, su mayor difusión se consiguió en el siglo XVI, en parte gracias al efecto cultural conservador producido por la difusión que la imprenta hacía posible. Así, los códigos morales y culturales de la caballería siguieron ejerciendo su influjo en una sociedad cuya realidad ya no se correspondía, en muchos aspectos, con ellos. Pero la época de su creación y mayor fuerza había pasado.

b) Las modificaciones en la educación religiosa de los aristócratas fueron más lentas. Precisamente aquí, si no me equivoco, radicó una de las grandes novedades de la revolución religioso-educativa ignaciana. Entre los aspectos clásicos de aquella educación vienen a cuento ahora al menos tres: las ideas sobre la cruzada y la recuperación de la *Casa Santa* de Jerusalén, los proyectos de aniquilamiento del Islam y conversión al cristianismo de los musulmanes, y, en fin, los diversos brotes milenaristas y proféticos, todo ello rodeado o precedido por signos y convulsiones sociales y políticas que la propaganda presentaba como inmediatos (A. Milhou).

De todos estos aspectos hubo ejemplos hispánicos durante el último tercio del siglo XV y primero del XVI. En los medios cortesanos se magnificaba la figura del rey Fernando, ya triunfador en Granada, como futuro conquistador de Jerusalén y exaltador de la cristiandad. Poetas como Juan del Encina o Juan de Anchieta «celebran la misión mesiánica de los Reyes Católicos» y ven en Fernando al «nuevo David», al «rey encubierto», liberador de la *Casa Santa*. Fernando llegó probablemente a creer que tal era su misión: quiso que se educara a su hijo, el príncipe Juan (m. 1497) «con la idea de que sería rey efectivo de Jerusalén». Se dejó persuadir por los procuradores de las Cortes de 1511 para no en-

cabezar la cruzada que proyectaba, o al menos así lo decía, a Tierra Santa. En los últimos días de su vida se negaba a aceptar la evidencia de su próximo fallecimiento, aduciendo que la Beata de Piedrahita le había dicho «de parte de Dios, que no había de morir hasta que ganase a Jerusalén».

La relación entre diversos aspectos de la religiosidad franciscana, del culto mariano y del milenarismo profético y mostrador de signos del fin de los tiempos, ha sido puesta de relieve por historiadores actuales, en torno a ediciones de libros como el de Johan Alamany, *La venguda del Antichrist ... amb una reprobació de la secta mahometica* (Valencia 1520), que había sido escrito a comienzos del siglo XV, o de personajes tales como la Beata de Piedrahita, sor María de Santo Domingo, o Sor Juana de la Cruz, o la Madre Marta, benedictina toledana, o el franciscano burgalés fray Melchor, que profetizaba en 1512, para dentro de cinco años, la reforma de la Iglesia y la caída de reyes y papa, amén de la conversión en masa de los musulmanes. La figura de Martín Martínez de Ampiés ofrece singular interés, como autor de sendas obras muy expresivas de aquel ambiente, el *Triumpho de María* (1495) y el *Libro del Anticristo* (1496), y de la traducción del *Viaje a Tierra Santa*, de Bernardo de Breidenbach, en 1498.

El viaje a Jerusalén, o simplemente a «tierra de moros», sobrepasa así las finalidades piadosas, o incluso la posible búsqueda del martirio santificador, que todavía imaginara Santa Teresa de Jesús siendo niña, para convertirse en un acto de expectación milenarista, en la línea propia de las cruzadas medievales. Por los mismos años en que Iñigo de Loyola realizó el suyo, hubo otros dos, por la misma ruta, aunque en condiciones muy distintas, cuyo testimonio escrito es interesante para conocer mejor el momento y el ambiente de la peregrinación. Me refiero al viaje de Fadrique Enríquez de Ribera, marqués de Tarifa y adelantado de Andalucía (m. 1539), hecho de incógnito entre noviembre de 1518 y octubre de 1520, y que contó con el testimonio y compañía excepcionales de Juan del Encina. Y al de Pedro Manuel Ximénez de Urrea, que publicaría en 1523 el relato de sus viajes a Jerusalén, Roma y Santiago.

Si aquellos aspectos tradicionales, pero muy vivos, de la religiosidad actuaban en el ambiente educativo cortesano, también lo hacían otros nuevos, en torno a la preocupación por la Reforma eclesiástica, a las prácticas e ideales del eremitismo y de la *devotio moderna*, y a corrientes de religiosidad que hoy, después de que los hechos han ocurrido, solemos denominar como pre-erasmistas.

Sería imposible hablar sobre todas estas materias sin extenderse más de lo conveniente, y la cuestión es saber cuáles de los libros de devoción y meditación escritos por aquellos años conoció Iñigo de Loyola antes o durante su proceso de conversión. Al menos mencionaré la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, traducida y editada por Fr. Ambrosio de Montesinos en 1502-1503, el *Retablo* sobre la vida de Cristo, del cartujo

Juan de Padilla, el *Lucero de la vida cristiana* de Pedro Ximénez de Prexano (1493), las *Contemplaciones sobre el rosario de la Virgen*, del cartujo Melchor Gorricio de Novara (Sevilla, 1495) y, desde luego, el *Exercitatorio* del abad de Montserrat, García Jiménez de Cisneros. El prestigio de que gozaba el neoeremitismo, ya transformado en vida cenobítica, de jerónimos y cartujos, también influyó en los ideales religiosos de Iñigo de Loyola, aunque no sabemos bien a partir de qué ejemplos o experiencias concretas.

c) Si la educación cortesana de la época incorporaba de manera muy desigual todavía los estímulos religiosos que acabo de enumerar, en cambio, las propuestas culturales del Humanismo eran recibidas con mayor lentitud o, al menos, su influencia no era todavía general, a pesar de la fama y de la importancia histórica de algunos de sus promotores. Es posible que Iñigo no haya comprendido bien la enorme potencia y novedad de los métodos educativos humanistas hasta sus años de madurez, cuando era estudiante en Alcalá y Salamanca.

Sin embargo, la repercusión del pensamiento humanista era perceptible en la Corte de los Reyes Católicos al menos desde los años ochenta del siglo XV. Conocía gran difusión el tratadito *De vita beata*, de Juan de Lucena, trasunto del *De vitae felicitate* de Fazio, escrito hacia 1460 y preocupado por reflexionar sobre la felicidad o *summum bonum* del hombre. A comienzos de los años noventa, el canónigo toledano Alonso Ortiz había compuesto el *Liber de educatione Iohannis serenissimi principis...*, y unos años antes un *Liber dialogorum*, donde se vierten conceptos éticos, filosóficos y didácticos que serían moneda común en los medios cultos de la época. De estas obras, como de las posteriores de Nebrija, o de las enseñanzas de Lucio Marineo Siculo y Pedro Mártir de Anglería, algo hubo de quedar en el ambiente cortesano donde comenzó su educación el futuro santo, pero la dificultad estriba, para el historiador, en pasar de estas u otras consideraciones generales al concreto análisis biográfico, pues la carencia de datos es grande.

2. Aspectos de la educación cortesana de Iñigo de Loyola y su posible influencia

Casi nada sabemos de la vida de San Ignacio, en aspectos personales y privados, antes de 1520, salvo las afirmaciones generales de su autobiografía: «hasta los veintiseis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra».

a) Su educación en casa del contador mayor Juan Velázquez de Cuéllar y de su mujer María de Velasco, en Arévalo, desde 1505 ó 1506, se comprende en el marco de las prácticas y relaciones de parentesco y crianza propias de la España medieval. «Fue en España siempre acostumbrado —leemos en Las Partidas— de los omes onrrados de enviar a

sus hijos a criar a las cortes de los reyes, porque aprendiesen a seer corteses y enseñados e quitos de villanía e de todo yerro» (II,9,27). Y así Iñigo, como otros «guipuces», vivió el ambiente cortesano desde la casa de uno de los principales oficiales de la Corte, y allí aprendió sobre la administración y la milicia, a la vez.

La escuela era inmejorable, pero sabemos poco de ella. Habrá que recordar aquí, siguiendo a Gonzalo Fernández de Oviedo, la calidad humana del contador Velázquez, cuya familia estaba al servicio de la reina Isabel y, antes, al de su madre, del mismo nombre, en la pequeña Corte de Arévalo. Era el contador, «muy devoto e christianísimo, e tal, que me paresçe que ha visto pocos ombres tan manifiestamente virtuosos en sus obras» pues, añade Oviedo, «no tuvo conversaçíon con ruynes. Y la prinçipal cosa que los padres han de procurar para bien criar sus hijos es apartarlos de mala compañía».

Además, Velázquez había tenido ya a su cargo la organización de una singular empresa educativa, pues fue maestresala del príncipe don Juan, organizó su Corte y llevó su control como contador mayor hasta el fallecimiento del heredero del trono en 1497. Su carrera política continuó brillantemente —fue uno de los albaceas de la reina Isabel— pero terminó en la desgracia, en 1516, y, con la muerte de su protector, Iñigo hubo de buscar nuevo patrono, en la persona del duque de Nájera, enviado a él también por su poderosa pariente María de Velasco. Para entonces ya era un hombre maduro y dispuesto para la carrera caballeresco-militar, que ejercería hasta 1520. ¿Qué sustrato dejaron en él los años de Arévalo, de actividades cortesanas y guerreras en la proximidad del contador mayor y del rey Fernando? Es posible que la personalidad de Velázquez haya ejercido cierta influencia, por los dos modelos que proponía: el del cortesano («dezían —escribe Oviedo— que avía seydo gentil justador e muy galán cortesano»), y el del hombre de agudo sentido religioso, en torno a lo efímero del poder mundano, como lo mostraba la leyenda que incluyó, junto a una calavera, en la cimera de su escudo de armas: «aquí puedes ver, mortal, quién tú eres siendo tal».

b) Otra vía de aproximación hacia el conocimiento de la educación cortesana y caballeresca recibida por Iñigo de Loyola puede ser observar cómo algunas de sus categorías culturales se adaptan y transforman en el «hombre nuevo» que comenzó a ser después de 1520. Es un procedimiento indirecto y discutible, a menudo, pero seguramente tiene cierto valor.

Parece apreciarse la permanencia en San Ignacio, sobre todo en los primeros años de su nueva vida religiosa, del modo tradicional caballeresco-aristocrático de volcarse hacia la práctica de una vida piadosa. Así lo demuestra la admiración y el deseo de emulación hacia los modelos bajomedievales, expresado sobre todo hacia San Francisco y Santo Domingo. Y el aprecio tanto al ideal de vida austera y taciturna, que nuestro hombre veía materializado en la Cartuja de Santa Martía de las Cuevas

de Sevilla, como respecto a las prácticas eremíticas de pobreza y penitencia. San Ignacio, en Montserrat y en Manresa, ¿pensaba todavía, tal vez, en los modelos literarios propuestos por el Amadís de la *Peña Pobre*, o por el conde ermitaño de *Tirant lo Blanc*?, ¿no estaba, acaso, bajo la influencia del modelo eremítico bajomedieval que habían desarrollado Fernández Pecha y los primeros jerónimos a finales del siglo XIV? El cambio radical de hábitos alimenticios formaba parte de aquellos ideales de vida, y San Ignacio lo asumió en su penitencia —ni carne ni vino—, y lo recordó después en los *Ejercicios Espirituales*, tanto en lo que se había de comer, como en la forma de hacerlo.

Más persistentes fueron las influencias de las categorías culturales referidas a la relación con el Islam, a la cruzada y a los aspectos milinaristas que convertían la ida y permanencia en Jerusalén en elemento central del proceso de mutación religiosa. El episodio del encuentro con el moro en el camino a Montserrat y la discusión sobre la virginidad de María tiene mucho de tópico, aunque sea real, sobre lo fundamental de las diferencias con el Islam. El empeño en la peregrinación a Jerusalén es más continuo e importante, pues permanece después del viaje de 1523, al menos hasta el voto de Montmartre, en 1534, como un ideal de apostolado en tierra de infieles. Y, más allá todavía, en sus últimos años, sus consejos a Carlos V y Felipe II sobre la cruzada contra los turcos en el Mediterráneo, y el entusiasmo con que organiza en 1555 la misión de Etiopía, sede del mítico Preste Juan, para unirla a la cristiandad latina, ¿no presentan, junto a preocupaciones propias de su tiempo, fuertes reminiscencias de los proyectos de misión y cruzada elaborados ya en los siglos XIII y XIV?

En los propósitos religiosos expresados por Iñigo de Loyola se discierne un trasfondo propio de la caballería medieval, aunque no puedan, por supuesto, reducirse sólo a eso, ni olvidar que son la manifestación externa de una vida de penitencia y piedad en las que radicó la ejemplaridad del santo. Se trataba de pasar del servicio del rey y la dama terrenales —vida anterior a 1520— a los del Rey celestial y la Virgen María. El despojo de la caballería mundana en la vela de armas de Montserrat es todo un símbolo, tanto del cambio como de la permanencia de unos ideales. Iñigo siguió «imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora», pero ésta ya no sería una mujer del mundo, ni aún de elevada y no «vulgara nobleza», como ocurría durante su convalecencia en Pamplona, sino María, madre de Cristo Dios.

Para el caballero, sin embargo, el servicio a la dama era complemento del ejercicio de sus armas. Iñigo cambió las suyas militares por otras religiosas, pero sin perder su objetivo, sublimado en adelante como «servicio, honra y gloria de su Divina Majestad». A veces, al leer los *Ejercicios Espirituales* se tiene la impresión de estar ante el diseño de unos ejercicios militares del alma para ser soldado de la Compañía de Jesús a través de una preparación sistemática, reglada, psicológicamente

medida, pero basados siempre en una conversión hacia el amor de Dios. Fórmulas como la relativa al «rezar por compás» traen a la memoria las formaciones y el paso de aquella *gente de Ordenanza*, que acaso Iñigo vería en Medina del Campo, en 1507, acompañando a Fernando el Católico. Se trataba de pasar, aplicando hasta cierto punto la misma disciplina y los mismos ideales, de la consecución de un nivel terrenal de fama y gloria a otro pleno y verdadero. Pero el ideal caballeresco permanecía. Recordémoslo en las estrofas de Juan del Encina:

La fama vive segura
aunque se muera su dueño;
los otros bienes son sueño
y una cierta sepoltura.
La mejor y más ventura
pasa presto, y su memoria,
salvo la fama y la gloria.

Ignacio de Loyola, al aplicar su conocida reflexión sobre la inutilidad de ganar el mundo si se perdía el alma, había vinculado la memoria de su fama al servicio de una gloria infinitamente mayor que la suya propia, la mayor gloria de Dios, y ésta fue la divisa de su Compañía.

c) Deseo concluir con otra breve reflexión que sirva de contrapunto a las anteriores, porque no todo es permanencia de unos valores culturales. Hubo después de 1520 profundas transformaciones, en contacto con los cambios sociales y religiosos. Hubo un claro sentido y conciencia de la innovación. Así lo demuestran los estudios humanísticos de Iñigo de Loyola en su madurez, y la valoración de los nuevos métodos pedagógicos paralelos al abandono, relativo, de los antiguos. La propuesta religiosa era también nueva en muchos de sus aspectos porque significaba una fusión entre «vida contemplativa e iluminación y vida activa, ascética y evangelizadora», superando tanto la separación entre ambas como el peso de las expectativas milenaristas: se recupera al modo humanista el sentido y el valor del tiempo como patrimonio de cada persona, a emplear en el servicio de Dios, según las condiciones de cada cual, por lo que ninguna decisión de cambio en el modo de vida ha de tomarse en situaciones excepcionales de exaltación o devoción, sino de normalidad habitual, «de manera que la causa de desear o tener una cosa u otra sea sólo —reitera— servicio, honra y gloria de su Divina Majestad». Este sentido de lo concreto, de la medida, de lo posible, está lejos de la desmesura de muchas prácticas medievales religioso-caballerescas; es la manifestación de un espíritu moderno capaz de desarrollar un altísimo nivel de auto-exigencia, pero en condiciones y con procedimientos que eran ya, en muchos casos, distintos de los que hasta entonces habían predominado en la religiosidad cristiana.

Comentario bibliográfico

Para la primera parte, me he inspirado sobre todo en algunas obras de carácter general citadas en mi libro, *Los Reyes Católicos. La Corona y la unidad de España*, Madrid, 1989, tales como: A. Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983. M. Bataillon, *Erasmo y España*, Madrid, 1979 (1.ª ed. 1937). M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento*, Barcelona, 1987. G.M. Bertini, ed. de Alonso Ortiz, *Diálogo sobre la educación del príncipe don Juan, hijo de los Reyes Católicos*, Madrid, 1983. R. Boase, *El resurgimiento de los trovadores*, Madrid, 1981. J. González Moreno, *Desde Sevilla a Jerusalén*, Sevilla, 1974. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Batallas y Quinquagenas*, Madrid, 1983 (Batalla I, Quinquagena II, Diálogo VI). La segunda parte expone sólo algunas apreciaciones personales por lo que he preferido no leer previamente, dado el alcance de este simple comentario, las magníficas obras de investigación sobre la juventud y vida del santo, a las que el lector puede acudir con mucho mayor provecho. Entre ellas destacan las de Leturia, González Olmedo, García Villoslada, Fernández Martín, García Mateo e Iturrioz. Me he limitado a exponer algunas opiniones a partir de la lectura de textos ignacianos (*Biblioteca de Autores Cristianos*, 86).

Las generaciones en la época de San Ignacio de Loyola. El mundo de 1491

JULIÁN MARÍAS
Académico Numerario de la Real Academia Española

El año 1491 estaban a punto de acontecer sucesos que iban precisamente a transformar, no sólo el mundo, sino algo en lo que no se suele poner la atención: la idea misma del mundo. En realidad, habría que preguntarse cuántas personas, en cada lugar y en cada época, han tenido noción de un «mundo». La inmensa mayoría de la humanidad, en la mayor parte de la historia, ha vivido recluida en pequeñas porciones de territorio, dentro de sociedades muy reducidas, tal vez con conocimiento más o menos vago de «otros» pueblos vecinos, sin la menor idea de cuál podría ser la extensión y configuración de un conjunto de humanidad que mereciera ese nombre hoy tan familiar: mundo.

Al empezar el último decenio del siglo XV, cuando iba a surgir lo que se llamó el Nuevo Mundo, ni siquiera el que por comparación se conoce como antiguo tenía gran conciencia de sí mismo, salvo en Europa y entre ciertos grupos que por los viajes, el comercio o la guerra se habían aventurado por otras zonas de un planeta cuya estructura y posición estaban al mismo tiempo adquiriendo una nueva figura en manos de la ciencia astronómica, desde Copérnico, cuya imagen del universo, por cierto, iba a tener durante largo tiempo un curso extremadamente limitado, incomparable con el volumen de las interpretaciones adversas.

Salvo su zona mediterránea, el Africa entera estaba aislada, casi desconocida para los demás y en enorme proporción para sí misma. En grado menor, inmensas extensiones de Asia quedaban fuera de esa imagen; por despoblación o inaccesibilidad, como la Siberia y las grandes zonas de cordilleras centrales; por la propia magnitud, como la China, que se veía a sí misma casi como el mundo, el Imperio del Centro; por su aislamiento insular, como el Japón.

En cuanto a América, que hoy vemos como a punto de ser descubierta, no sólo no tenía ni sospecha de lo que es el mundo, sino que

no tenía noción de América misma. ¿Quién, en ese hemisferio, conocía su extensión, su figura, la existencia de los innumerables territorios que, uno tras otro, iban a ser descubiertos por españoles, luego portugueses, finalmente por otros países europeos? ¿Es concebible que hubiesen existido antes mapas de América? ¿Qué quería decir el pronombre «nosotros» en el continente americano? Rara vez se hacen estas preguntas. Se tiende a proyectar sobre cualquier fracción de humanidad, en cualquier tiempo, lo que para nosotros es claro y familiar, lo que damos por supuesto y usamos a diario; pero si no superamos este espejismo no podemos entender nada.

Todavía era aproximadamente válida la realidad que expresa el título de Novalis: «Die Christenheit oder Europa», «La Cristiandad o sea Europa». Aún no se había roto —el Cisma de Oriente la había resquebrajado, pero nada más, era una fisura más que una fractura—; y después de la pérdida de las comunidades cristianas del Norte de Africa, después de la invasión turca del Imperio Bizantino, las fronteras de la cristiandad no iban mucho más allá de Europa. Ahora iba a empezar su gran dilatación.

Lo que se estaba rompiendo en Europa era la vieja unidad cultural de la Edad Media, con sus Universidades con maestros y estudiantes de diversos países y lenguas, unidos por el latín y la fe común y las doctrinas compartidas, aunque fuese polémicamente. Las lenguas vivas, «vulgares» como se decía, introducían una mayor vivacidad y un principio de escisión y desconocimiento, que no podía mitigar el impulso del humanismo.

Y al mismo tiempo se alteraba la estructura de las sociedades y las formas políticas de Europa. El Imperio iba a ser otra cosa, cada vez menos «sacro» y más temporal, más próximo a la gran novedad de la época: las «naciones». Las que habían de realizarse tempranamente —España, Portugal, Francia, Inglaterra— habían tenido ya otro tipo de existencia en la Edad Media, junto con las que habían de ser más tardías —Italia, Alemania—. En medio de la división y aun atomización política, en unidades de escasa extensión y fluctuantes, habían tenido fuerte realidad durante mucho tiempo, habían creado modalidades de cultura y de estilos vitales con inconfundible personalidad. Lo que no eran todavía eran naciones en el sentido moderno de la palabra —ninguna existió en la Edad Media, ni siquiera las más grandes y poderosas, como Castilla, el reino de Francia o el de Inglaterra, reinos, pero no «naciones»—. La primera fue España, por razones que he explicado a fondo en «España inteligible»: la irreal e ideal «España perdida» por la invasión musulmana, la Reconquista de esa España total, anticipada en la monarquía visigoda, la serie de «incorporaciones», la unidad de las dinastías, la experiencia del «otro».

Mientras desde 1479 España funciona como una verdadera nación, conservando dentro de sí a Castilla y Aragón, todavía están lejos las unidades nacionales de Inglaterra y Francia, que no se completarán hasta

un siglo después, plenamente todavía más tarde. Pero en 1491 eran ya naciones, con una estructura nacional que era la gran innovación de la época.

En ese año el Papa era Inocencio VIII; el Emperador, Federico III; en España reinaban los Reyes Católicos, que dos días después de terminar el año pondrían punto final a la Reconquista, recuperarían con Granada lo que faltaba de la España perdida; en Francia, Carlos VIII; en Inglaterra, Enrique VII, el primer Tudor —en Inglaterra, no en Escocia ni propiamente en Irlanda—; en Portugal, Juan II; en Rusia, todavía tan pequeña, antes de que se iniciara su inmenso desarrollo colonial, Iván III; y no olvidemos que el Imperio Otomano estaba regido por Bayaceto II, recién instalado en Bizancio, con la doble consecuencia del aislamiento del elemento griego, segregado de Europa, y el desbordamiento de hombres y manuscritos helénicos sobre los pueblos románicos y germánicos.

La Edad Media persiste en tantas cosas, más de lo que se suele creer, pero el Renacimiento está en pleno florecimiento, con desigual pujanza, sobre todo en Italia y en Flandes. En España, país de «frutos tempranos» y «frutos tardíos», como decía Menéndez Pidal, conviven, y así lo harán durante mucho tiempo, en una continuidad sin ruptura que casi nadie ve.

Se está deslizando en Europa el espíritu de innovación, empresa, aventura, que va a poner en cuestión el ideal de orden que dominó en la Edad Media, época en la cual, como he mostrado hace años, la vida era sumamente insegura e inestable, pero era estable la forma de la vida.

Con ello adquirirá importancia antes desconocida el afán de «eficacia». España, aunque nos parezca sorprendente, en grado máximo: invención temprana de las formas políticas nacionales, de un Estado incontrastable frente a la nobleza, de ejército cuya eficacia se probó en Sicilia y Nápoles con Gonzalo de Córdoba, y en la fulgurante campaña de diez años para conquistar Granada, frente a la lenta y perezosa reconquista en todo el siglo anterior; en la navegación, que no se limitará al Mediterráneo de la Corona de Aragón o al Atlántico europeo y las Canarias de la de Castilla, sino que será, desde el día siguiente, el abarcar el planeta entero, Atlántico y Pacífico, en sólo treinta años —Elcano cumple su circunvalación en la increíble fecha de 1522—.

La Europa moderna va a pagar quizá un precio demasiado alto por la eficacia; aflora la tendencia de poner todo el esfuerzo a esa carta, lo que podrá conducir a una estimación de los medios y recursos antes que los fines. Y como uno de los resortes que aseguran o facilitan la eficacia es la uniformidad, la homogeneidad, en este tiempo se inicia una peligrosa actitud: frente a la aceptación medieval de la realidad, que se complace en la diversidad, la Edad Moderna intentará unificar las cosas y no estará dispuesta a tolerar la disidencia. Y precisamente por eso afirmará cada postura y no tendrá demasiado reparo en romper la convivencia con las demás. Por eso, paradójicamente, será una época de enfrentamientos, no

en nombre de una unidad superior que se quiere mantener, sino de cada una de las actitudes parciales.

El lado positivo de esto es la pugna por alcanzar la ejemplaridad europea. Las naciones, que adquieren una enérgica personalidad y una creciente conciencia de ella, inician un tipo de «convivencia» hasta entonces desconocida, cuya manifestación política es la diplomacia, que entonces empieza en su sentido actual. Las naciones conviven en Europa, que es el ámbito en que se han constituido y la sustancia histórica de que están hechas. Y cada una aspira a ser «la mejor», a realizar de modo eminente la europeidad. No cabe duda de que esta actitud ha llevado a conflictos, disputas y guerras, pero no más que en otras épocas; pero sobre todo ha sido el motor de dos intentos de perfección, cuya ausencia se echa ahora de menos.

En el caso de España, esta actitud tiene un carácter más afirmativo y menos polémico que en otras naciones, y esto por razones claras, aunque rara vez reconocidas. En primer lugar, por haberse adelantado en la unidad nacional y la formación de un Estado moderno; en segundo término, por no haber perdido el proyecto medieval —la identificación con el cristianismo— y haber subordinado a él sus pretensiones particulares; finalmente, por haber sido la autora del descubrimiento de América y la penetración en ese continente, en el Nuevo Mundo, sin competencia, mientras que otros países europeos comenzarán después, con rivalidad y frecuente hostilidad, los intentos de penetración en ese mundo. Esto explica las diferencias esenciales entre la América poblada por los pueblos de la Península Ibérica y el resto de ella, y también las interpretaciones de la hispanización del continente americano, que tan largas consecuencias han tenido en la historia posterior.

Lo que se estaba preparando, con varia intensidad y sin simultaneidad, en los decenios anteriores, va a experimentar una súbita aceleración en 1492, al completarse el mundo y alterarse radicalmente su imagen. Por eso 1491 fue el momento de vísperas, en que todo estaba a punto para que se levantase el telón.

1. La época de San Ignacio

San Ignacio nace precisamente en 1491, en ese mundo que he intentado describir en sus trazos esenciales. Vivió en el tiempo que siguió a éste, el que encontró y había de modificar. Era vasco, de una familia de la pequeña nobleza característica del Norte de España. Lo que primero salta a la vista es hasta qué punto vive inmerso en la *unidad* española, en la nación que se acababa de constituir pocos años antes, de la que tan fuerte y clara conciencia tenía, precisamente cuando nace Ignacio, el andaluz Antonio de Nebrija.

Con vivas raíces vascas, de su país natal, va a ser un caballero castellano, primero en Arévalo, luego en Salamanca, en Valladolid, en

Alcalá. Pero muy joven lucha en Navarra, disputada a los franceses, y allí es donde recibe la herida en la pierna que condicionará toda su ida. Y luego pasará a Cataluña: Manresa, Montserrat, Barcelona, experiencias decisivas desde entonces. En todas partes vive por igual, se siente igualmente *en casa*. La vida de Ignacio de Loyola es, sin reflexión ni comentarios, un testimonio de lo que era España en los primeros decenios del siglo XVI.

Y luego se ve cómo Ignacio circula por esa realidad que era todavía *la Cristiandad*, ya a punto de escindirse, pero todavía no en su primera juventud. Siempre me sorprende cómo se movían por el mundo los hombres del siglo XVI y del XVII, muy particularmente los españoles. A pesar de las dificultades, que hoy nos parecerían casi insuperables: escasez de caminos y peligrosidad de los pocos existentes; ausencia de medios de comunicación superiores al caballo o la mula, el coche, los lentos e inseguros veleros; las distancias, enormes, dada la velocidad posible de los viajes; las frecuentes guerras, la probabilidad de penetrar en territorio hostil, lleno de riesgos. Las biografías de tantos hombres de aquella época resultan inverosímiles, especialmente las de los que van y vienen muchas veces entre Europa y América o cruzan el Pacífico o recorren en varios sentidos el intransitable continente americano.

Ignacio no salió de Europa y el Mediterráneo, no pisó el Nuevo Mundo; pero hay que añadir la dificultad de su pierna herida, maltrecha, parcialmente reparada en varias operaciones dolorosas; y la habitual falta de dinero. Recorre media Europa, como dice el interesante libro de José Ignacio Tellechea, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*. Es uno de los ejemplos que prueban que lo verdadero no siempre es verosímil.

Pero, si se quiere entender una época, no basta con tener presentes los elementos presentes en ella, ni siquiera los acontecimientos que en ese tiempo suceden. Hay que introducir el dinamismo de las *generaciones*. Recordaré brevemente las nociones que permiten comprender su realidad, partiendo del concepto de Ortega, elaborado largamente por mí desde *El método histórico de las generaciones* hasta los trabajos recientes incluidos en *Generaciones y constelaciones* (1989).

Hay que distinguir, ante todo, entre *contemporáneos* —los que viven al mismo tiempo en un momento determinado, desde el viejo hasta el niño— y *coetáneos* —los que tienen la misma edad, es decir, los que pertenecen a la misma generación—. Estos han entrado en la vida histórica cuando el mundo tenía una configuración determinada, un repertorio de problemas frente a los cuales había que tomar posición, unas figuras con las que había que contar. Los miembros de una generación pueden discrepar profundamente —la discrepancia sólo es honda dentro de la misma generación, es decir, al mismo nivel—, pero frente a las mismas cuestiones.

Hay que distinguir entre la generación que *está en el poder*— en todos los órdenes —cuando se entra en el mundo y lo que se aporta como

novedad y se va a intentar imponer; y entre la generación propia y la de los continuadores o sucesores, que la desplazarán en su momento.

Durante casi toda la historia —y por supuesto en el siglo XVI— la longevidad era bastante menor que hoy: a los sesenta años muchos hombres habían muerto o estaban viejos, las generaciones estaban diezmadas, no quedaban más que «supervivientes» en reserva. Sólo en nuestro siglo la vida y la actividad se han prolongado en unos quince años —el espacio de una generación—, y en lugar de haber tres simultáneamente «en escena» hay cuatro: se ha añadido un personaje más al drama de la historia.

2. Tres generaciones

Cuando Ignacio nace, la generación que está en el poder es aquella cuya fecha *natal* central es 1481 (es decir, los nacidos entre 1474 y 1488). A ella pertenecen: Juana la Loca, Padilla, Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Vasco Núñez de Balboa, Alvarado, Magallanes, Elcano, Vitoria, Las Casas, Santo Tomás de Villanueva, Lucas Fernández, Berruguete, Sá de Miranda, Gaspar Lax. Y, por otra parte, Tomás Moro, Lutero, Zwinglio, Agrippa de Nettesheim.

Una generación bastante extraordinaria: la que sigue a los Reyes Católicos; la de las figuras máximas de la empresa americana; finalmente, la que inicia la Reforma o se enfrenta con el cisma de Inglaterra.

La generación de San Ignacio tiene su fecha central en 1496 (son los nacidos entre 1489 y 1503). Y en ella encontramos nada menos que los siguientes nombres: Carlos V, la Emperatriz Isabel, Gonzalo Pérez (padre del famoso Antonio), Bernal Díaz del Castillo, Cabeza de Vaca, Luis Vives, Domingo de Soto, Juan y Alfonso de Valdés, Juan de Avila, Alejo de Venegas, Gómez Pereira, Hurtado de Mendoza, Boscán, Garcilaso de la Vega, Lope de Rueda, Castillejo. Y no olvidemos a Paracelso, Cardano, Melanchton.

Estos son los coetáneos de Ignacio de Loyola, los que participan de su mismo mundo, los que van a vivir a su mismo nivel. Es el tiempo de Carlos V, de la plenitud del establecimiento español en América —el «injerto» español en las sociedades que quedarán hispanizadas—, del humanismo, de la penetración intelectual de la Reforma, de los comienzos de una ciencia en la que España no participará demasiado. En este mundo *hay que contar* con nuevas formas literarias, artísticas, religiosas (el erasmismo, el anglicanismo, el pensamiento de los reformistas, especialmente luteranos). Es el momento de la plenitud española, que en pocos decenios ha pasado de la desorientación y la crisis de Castilla y Aragón a la solución *española* de esos problemas y a la hegemonía europea, a la creación de la Monarquía en los dos hemisferios. Y de otro lado es el tiempo de la agitación europea, de las luchas religiosas. De

una parte, la idea de una *universitas christiana*; de la otra, la ruptura de la cristiandad y las disensiones nacionales.

Finalmente, si lanzamos una mirada a la generación siguiente, a la de los más jóvenes que San Ignacio, que fueron sus compañeros, sus continuadores inmediatos, los que experimentaron más cercanamente su influjo, encontramos otro grupo de hombres interesantes, y entre ellos una mujer: el Duque de Alba, Orellana, Vázquez de Coronado, Fray Luis de Granada, Melchor Cano, Santa Teresa, Miguel Servet, San Francisco Javier, San Francisco de Borja, Diego Laínez, Pedro Fabro. Y un poco más lejos, Calvino, Miguel Bayo, Petrus Ramus (o Pierre de la Ramée), Telesio.

Lo decisivo es que en esta generación se encuentra el núcleo originario de la Compañía de Jesús, los que verdaderamente la configuran en sus primeros tiempos. Son ligeramente más jóvenes que San Ignacio, con más edad que para ser hijos, algo así como hermanos menores. Su biógrafo, Pedro de Ribadeneira, es mucho más joven (1527-1611), de la generación de 1526, exactamente coetáneo de Felipe II.

3. Trayectorias

El panorama generacional, aplicado a la época en que vivió San Ignacio de Loyola, corrige, si no me equivoco, dos imágenes habituales suyas, que se han adherido tenazmente a su nombre, pero que acaso no son del todo exactas y no reflejan lo más propio de su personalidad y de su significación histórica.

En primer lugar, se ve a San Ignacio como la figura más representativa de la Contrarreforma, la avanzada de la oposición al luteranismo. Por otra parte, aparece como la cabeza de una gran organización, símbolo de la eficacia de una gran empresa colectiva. Esto es lo que, por parte de los que no sabemos gran cosa de San Ignacio y los entresijos de su vida y su obra, se asocia automáticamente a su nombre.

Pero resulta que San Ignacio de Loyola se ocupó muy *tardíamente* del luteranismo, no tuvo apenas en su horizonte la Reforma; ciertamente fueron preocupaciones capitales de la Compañía de Jesús, desde el Concilio de Trento, pero no se pueden atribuir en el mismo grado y personalmente a su fundador. San Ignacio no era excesivamente «intelectual», no muy teólogo; incomparablemente, más un *homo religiosus*.

Respecto a la organización, nos parece más bien como un individuo con una tendencia muy marcada al aislamiento. En buena medida fue un *solitario*. Vemos en él un caballero, un soldado relativamente oscuro y sin grandes vinculaciones, cuando se consagra a la religión un hombre andariego, medicante, extrañamente independiente. No se debe olvidar, y rara vez se tiene presente, que no fue sacerdote hasta 1537, a los cuarenta y seis años. Recorrió Europa a pie, cojeando y casi siempre sin dinero. La Compañía de Jesús fue su creación, su hogar, pero desde

1540, es decir, hacia el final de su vida; y durante toda ésta fue muy pequeña y reducida a un grupo con relaciones personales, más que una «organización».

El concepto de *trayectorias*, esencial para comprender una vida humana, es particularmente necesario para comprender la figura compleja y elusiva de San Ignacio de Loyola. Pequeño noble vasco, aspirante a ser un caballero castellano en Arévalo, combatiente después, penitente y predicador «por su cuenta», fiel al depósito de la fe, pero siempre sospechoso por su independencia y falta de ataduras institucionales; universitario en París, con contactos no muy profundos con el humanismo, por ejemplo, su relación con Luis Vives; hombre de amistades y lealtades individuales, mejor diríamos personales; peregrino, padre espiritual de una reducida familia.

Hoy vemos a San Ignacio como el fundador de la Compañía de Jesús; pero se podría preguntar, y sería apasionante poder responder, hasta qué punto San Ignacio imaginó y anticipó lo que había de ser, con el tiempo, la obra en que puso la vida en su última trayectoria.

Ignatius, Luther und Karl V

VOLKER PRESS
Catedrático de Historia Moderna en la Universidad de Tübingen

An dieser Stelle die Gestalt des heiligen Ignatius diskutieren zu wollen, kann nur aus einer begrenzten Perspektive geschehen. Der Gründer des Jesuitenordens hat im Heiligen Römischen Reich Beachtung und Wirkung gefunden, die Verehrung erfolgte zumeist zusammen mit dem heiligen Franz Xavier. Ignatius hat den Boden des Reiches nie betreten, obgleich er Untertan und Soldat Kaiser Karls V. war und in dessen Frankreichzug 1521 schwer verwundet wurde. Gleichwohl sein mächtiger Schatten auch über Deutschland: Die Konsolidierung der alten Kirche im Reich sind ohne das Lebenswerk des heiligen Ignatius nicht denkbar.

Während in Deutschland die Reformation Martin Luthers die Kirche beinahe in eine Katastrophe führte, schien Sankt Ignatius einem mittelalterlichen Lebensweg zu beschreiten. Er widmete sich den Diensten der Jungfrau Maria, gab sich den Studien hin, band bedeutende Anhänger an sich und organisierte dann seinen Orden in militärischer Form. Die bedingungslose Bindung an das Papsttum, damals einer bedrohten Institution, war eine entscheidende Voraussetzung seiner weit ausgreifenden Wirkung. Ignatius entsandte den heiligen Petrus Canisius ins Reich, wo er ein bedeutender Eckpfeiler des bedrängten Katholizismus wurde; er gründete 1552 das Collegium Germanicum in Rom, beides Ereignisse von nicht zu unterschätzender Bedeutung für das religiöse und polistische Schicksal Mitteleuropas.

So gesehen, kann man Ignatius als einen Gegenspieler Martin Luthers betrachten. Doch auch Gemeinsamkeiten sind auf der ersten Blick sehr deutlich, den beide haben bei einer stark nationalen Prägung eine ungeheure internationale Wirkung entfaltet, wobei selbst bei diesem festlichen Anlaß festzustellen ist, daß die Martin Luthers gewiß die bedeutendere war. Man wird sagen können, daß Luther mit der Dynamik seiner Persönlichkeit und Theologie die Existenz der katholischen Kirche zu-

mindest im Norden Europas entscheidend in Frage stellte und dennoch ihre Theologie auf neue Wege zwang. Und hier liegt der Unterschied zu Ignatius, so sehr seine Söhne danach auch europäische Theologiegeschichte gemacht haben. Vor 30 Jahren wäre es einer Blasphemie gleichgekommen vor entschiedenen Katholiken und Protestanten Ignatius und Luther zu vergleichen.

Aber was nicht wenig wiegt: beide gehörten der gleichen Generation an-Ignatius war acht Jahre jünger als der deutsche Reformator. So unterschiedlich die Wirkung beider war, so sehr waren sie von einer national geprägten Erfahrungswelt bestimmt, beide wurzelten stark in der Frömmigkeit des 15. Jahrhunderts, die allerdings in Spanien andere Akzente hatte und weit weniger in Frage gestellt wurde als in Deutschland. Bei aller Distanz ging von beiden eine Erneuerung der Frömmigkeit aus, die ganz offensichtlich auf eine Krise antwortete, wenn auch unter kontroversen Vorzeichen. Die Wirksamkeit des Ignatius war eine Antwort auf jene Luthers, ebenso wie die der Jesuiten auf jene der Reformation. Die Gefahr, daß die Anhänger Luthers in der Frömmigkeit einen entscheidenden Vorsprung gewannen, hat Ignatius als eine der wichtigsten Konsequenzen seiner Tätigkeit abgewendet - sein Wirken und seine Lebensgestaltung, seine Ordensgründung und seine persönliche Frömmigkeit haben entscheiden dazu beigetragen-, daß die katholischen Reformkräfte sich sammeln konnten.

Aber auch Ignatius lief in der altmodisch gewordenen Kirche Gefahr, zum Ketzer erklärt zu werden. Ihre starke Anbindung an das Papsttum machte die Jesuiten zu getreuen Gefolgsleuten des Konzils zu Trient, zugleich zu Exponenten jenes weiterforcierten kirchlichen Zentralisierungsprozesses, der zur Stabilisierung der alten Kirche im Zeichen des Papsttums führte. Damit wurden die Jesuiten zu Gegenspielern und Zuchtmeistern der schwerfällig gewordenen mitteleuropäischen Bischöfe und halfen sie auf den Weg der Reform zu Zwingen. Das von Luther eher zwangsläufig eingegangene Bündnis mit dem deutschen Landesstaat fand eine unverkenbare Parallele im Bündnis der Jesuiten mit den Katholischen Fürsten. Der Orden, hier ebenfalls geprägt durch die Schule des Ignatius, zeigte bald modernere und Überlegenere Techniken, weil die Ordensleute ihre völlige Verfügbarkeit einbringen konnten. Damit wurden sie zu Exponenten eines Modernisierungsschubs für den mitteleuropäischen Katholizismus. Sie haben manchen zögernden altgläubigen Bischof im Reich zu schnellerer Reformfreudigkeit verholfen, und halfen damit der Reformation den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Luther wie Ignatius haben also ihr religiöses Anliegen mit den Mächtigen dieser Welt befördert; sie gingen ein Bündnis ein mit dem expandierenden Staat. Damit aber haben sie mit ihren Reformvorstellungen einen Prozeß befördert, den wir in Deutschland «Konfessionalisierung» kennen, als die enge Verschränkung von kirchlicher und staatlicher Durchdringung eines Landes. Das bedeutet, daß beide, aus einer - wenn

auch unterschieldlich geprägten - mittelalterlichen Frömmigkeit kommend, entscheidend zur Modernisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft beigetragen haben. Nicht umsonst wird bis heute in Deutschland das Werk der Jesuiten als entscheidende Voraussetzung für das Überleben der alten Kirche angesehen; sie waren es, die die erste erfolgversprechende Antwort auf den Siegeszug der Reformation gaben und mit Fürsten und Adel jene Kräfte ansprachen, die immer noch in der Geschichte Europas maßgebend waren. Als bedeutende Gelehrte konnten die Jesuiten auch in den kontroversen theologischen und in der philosophischen Diskussion mitsprechen. Natürlich haben das neue Selbstbewußtsein der Jesuiten und ihre geschickten Taktiken die mitteleuropäischen Protestanten herausgefordert; sie wurden zu einem Alptraum, gegen den man polemisierte: «Jesuzuwider» war eine Persiflage des Namens «Jesuiten», deren Bedeutung lange nachwirkte. Sie erkannten die neue bremsende Kraft gegenüber der Reformation, der Modernität Luthers trat die Modernität des heiligen Ignatius entgegen. Beide haben den Prozeß der Konfessionalisierung im Reich entscheidend befruchtet.

Vielleicht stand Ignatius noch näher als Luther der Franzose Johannes Calvinus, der gleichfalls der romanischen Welt entstammt; d. h., daß er weniger deutsch war als der wittenberger Reformator, auch weltläufiger im Vergleich zu Luther kann der Jüngere natürlich eine größere Modernität beanspruchen. Aber Ignatius hatte Calvin voraus, daß er mit seiner dogmatischen Festlegung auf die Autorität des Papstes und des diesem ergebenem Konzils von Trient wesentlich zur Einheit der alten Kirche beitrug, während Calvin die Sprengung der Reformation kräftig beförderte.

Im Alter zwischen Ignatius und Calvin stand Kaiser Karl V., Luther wie Ignatius waren seine Untertanen. Beide besaßen großen Respekt vor dem Kaiser- auch Luther, der stets an seiner Autorität festhielt, im Gegensatz zu manch anderem protestantischen Deutschen. Auch Karl V. wurzelte in einer mittelalterlichen Herrschertradition. Er wußte um das Spannungsfeld zwischen seiner in Deutschland wurzelnden Kaiserwürde und dem daraus resultierenden universalen Anspruch, wie er aus dem Mittelalter überkommen war. Es war mehr Niederländer und Spanier als Deutscher, ihm war auch klar, wo die Zentren seiner Macht lagen - Italien rückte in den Mittelpunkt seiner Interessen. Das Experiment Karls V., so viele Reiche gemeinsam zu regieren, scheiterte bekanntlich: Die Rivalität mit dem Papst konnte er aufgrund seiner imperialen Tradition nicht auflösen, der Versuch, das Reich von den Niederlanden aus zu regieren, gelang nur zum Teil; der Versuch, Deutschland durch die Überlassung an seine Fürsten ruhig zu halten, führte schließlich zum Siegeszug der Reformation. Und doch hat der Kaiser, wie ich meine, gewußt, wie man ein so ausgedehntes Reich regieren mußte: Auch in Deutschland hat er untilgbare Spuren hinterlassen, z. b. den Erhalt der alten Kirche, und Karl V. hat im Vergleich zu Philipp II., der vom Schreibtisch im Es-

corial zu regieren trachtete, die Situation gewiß besser erkannt und sich bis zur persönlichen Aufreibung daran abgearbeiter.

Hier erstaunt vor allem, daß Karl V. die religiöse Situation in Deutschland nicht zu bewältigen vermochte. Von Herkunft, Bildung und Herrschersituation war der Kaiser untrennbar mit der alten Kirche verbunden; der rückwärts gewandte Traum protestantischer Historiker des 19. Jahrhunderts, daß Karl V. im Bündnis mit der Reformation die deutsche Einheit hätte vollenden können, war irreal. Sie reichen aber zurück bis auf Martin Luther selbst, der aus der Hoffnung den Kaiser für sein Reformationswerk zu gewinnen, die Lehre vom allgemeinen Priestertum entwickelt hatte. Karl V. suchte sein Leben lang die deutsche Reformation, die ihm entglitten war, gleichsam wieder einzufangen. Er war, wie viele deutsche Verteidiger der alten Kirche ganz offensichtlich vom erasmianischen Geist beseelt - das Papsttum hatte für ihn nur eine relative Bedeutung, so unstrittig die Katholizität des Kaisers war. Bekanntlich war er nicht bereit, die Anerkennung der deutschen Protestanten im Augsburger Religionsfrieden von 1515 auf sich zu nehmen. Karl V. dankte ab, weil sich die Reformation behauptete, und zog sich zurück nach San Jeronimo d'Yuste, in die liebliche Einsamkeit der Estremadura.

So hatte schließblich Luther in Deutschland über Karl V. gesiegt; aber hatte nicht auch Ignatius über ihn triumphiert? In seiner Religionspolitik hing der Kaiser in einem weiten Sinn einer altkirchlichen Partei an. Es gibt die diskutierbare These, daß die nachtridentinische katholische Kirche ebenso eine andere war wie die lutherische. Karl V. wollte die alte Lehre auf dem Weg des Religionsvergleichs stabilisieren und so gleichsam die Kirchenreformation wieder zurückbilden. Hier drückte sich noch einmal die starke innere Differenziertheit der vorreformatorischen alten Kirche aus - ich denke, daß es sich sehr lohnen würde, diesem Problem noch einmal nachzugehen. Immerhin berief sich Kaiser Maximilian II. (1564-1576), der eine starke evangelische Neigung gehabt hatte, auf Konvergenz durch Reform auf erasmianische Gemeinsamkeiten setzende Religionspolitik Karls V. und konstruierte eine Kontinuität zu ihm. Dies dürfte ein neues Licht auf die Religionspolitik des Kaisers werfen. Der Amerikanen John J. O..... hat neulich gezeigt, daß ein so fanatischer Katholik wie der Papst Paul IV. aus Neapel den Kaiser für einen Ketzer hielt - vielleicht nur, weil diesem die deutschen Fragen mehr am Herzen lagen als dem Papst? Diese Probleme bedürfen noch zahlreicher neuer Forschungen, die auch auf die reichspolitische Konzeption des Kaisers ein neues Licht werfen.

Jedenfalls waren Luther und Ignatius moderner als der Kaiser, gemessen am Gang der Weltgeschichte. Aber war der Versuch Karls V., Reich und Kirche zusammenzuhalten, nicht ein grandioses Experiment? War der Kaiser letztlich nicht ökumenischer als beide? Letzteres ist eine Bewertung aus anachronistischer Perspektive, da von Ökumene im 16. Jahrhundert nur wenig die Rede war. Der Kaiser stand andererseits für

eine entschiedene Katholizität, die er, wenn die Religionsgespräche nicht halfen, die Reformen nicht in Gang kamen, notfalls mit militärischer Gewalt durchzusetzen trachtete - aber die konfessionelle Polarisierung war seine Sache nicht.

Für diese standen Luther und Ignatius ebenso wie der Gang der Geschichte. Doch Karl V. hatte die Weltgeschichte herausgefordert und untilgbare Spuren hinterlassen. Der Kaiser hatte den Rahmen gesetzt, in dem der Reformator und der Ordensgründer wirkten - selten waren sich Spanien und Mitteleuropa so nahe wie in den Jahren Kaiser Karls V. Die konfessionellen Differenzierungsprozesse während seiner Regierung haben sie jedoch wieder stark auseinandertreten lassen. Sie vergleichend zu betrachten, hilft gewiß weiter, die verwickelten Wege jener dramatischen Jahre besser zu verstehen.

Rinascimiento e crisi della parola

ROMEO DE MAIO
Profesor ordinario de Historia
del Renacimiento (Universidad de Nápoles)

1. **Dubbi e ironia sulle parole di Cristo**

«Cosa è il significato della parola?», si chiese Wittgenstein aprendo il *Libro blu*. In questo tempo di precarietà dei valori storici sento il bisogno di ritrovare le radici dell'odierna ambiguità delle parole. Infatti la domanda di Wittgenstein sarebbe ancora immatura se il Rinascimento non avesse posto in crisi il lessico, affrontando i problemi dell'etimologia.

La domanda umanistica era posta invece sulla verità dei vocaboli, ovvero sulla loro origine e sulla corrispondenza con la mentalità e le istituzioni. Perciò le accuse contro il papato, di aver alterato i vocaboli cristiani erano violente, a cominciare dal Valla. Non era più questione della dignità del parlare, ma della sua etica. E'sul lessico pontificio che si condensano i problemi maggiori, perchè è con esso che la Chiesa governa, è con esso che il papa asserisce il diritto al dominio del mondo.

Erasmo lo affronta con l'ironia, Machiavelli con il sarcasmo, Rabelais con il paradosso, Guicciardini con la collera. Questi, che andava raccogliendo le profezie di Savonarola, —ove, per esempio, la parola *bottega* aveva perduto il significato di «cellario di grazie posto nella Chiesa», dato da Caterina da Siena per divenire «romano mercato delle cose di Cristo»— così scrive nella *Storia d'Italia*: «essendo perduti i veri vocaboli delle cose, e confusa la distinzione del pesarle rettamente, giudicano che sia più officio dei pontefici aggiungere, con l'armi e col sangue de' cristiani, imperio alla sedia apostolica che l'affaticarsi, con lo esempio buono della vita e con correggere e medicare i costumi trascorsi, per la salute di quelle anime, per la quale si magnificano che Cristo abbia costituiti in terra suoi vicari» (Lib. XI, 8).

Guicciardini ha forse inteso riprendere, in sostanza, l'anticlericalesimo erasmiano dell'*Elogio della follia?* Ma nessuno, come Lutero

indicò nel lessico della Curia Romana la morte della radice biblica: con le regole della esegesi ne rivelava incongruenze e impostura: bruciando le Decretali sotto gli occhi dei giuristi e dei teologi, e traducendo la Bibbia dall'originale mirava a distruggere l'archivio delle parole corrette e liberare il senso religioso dalle astuzie delle etimologie canoniche. Ma già tre secoli prima, nel 1215, un Concilio universale, il Lateranense IV, aveva ammonito la Cancelleria papale a rettificare l'ambiguo linguaggio. Fu inutile. Basta richiamare lo *Jesus falsificatus* di Ubertino da Casale. Inarrestabilmente, sotto la seduzione della teoria del Vicariato di Cristo, ossia nella coscienza di essere nel divino diritto a possedere la terra come *dominus orbis*, il papa andava distruggendo non solo il lessico cristiano, ma quello pure dei popoli assoggettati.

Sempre che leggo la lettera *Romanus Pontifex*, indirizzata nel 1453 da Niccolò V al re del Portogallo, e le bolle di Alessandro VI sul Nuovo Mondo, avverto l'angoscia della fine del Diritto naturale, della romanità giuridica, del consistere delle culture. La cosiddetta conquista spirituale dell'America comprendeva la rifondazione del lessico precolombiano. Come più tardi sanzionerà Filippo II, la distruzione di quello scritto doveva essere sistematica e meticolosa, sotto il controllo dell'Inquisizione: il motivo era lo stesso dello sceriffo Omar quando incendiò la biblioteca di Alessandria: la verità non è nelle scritture, ma nella fede. Però Bernardino da Sahagùn, e con lui pochi altri missionari, ritenne cosa non cristiana sottrarre ai popoli la parola naturale. Quando la *destructio* cessò e iniziò la glottologia missionaria, rimasero i vocaboli, ma con il senso mutato. Lo dimostrano i primi catechismi. In quello guaranì, per esempio, il gesuita Bartolomeo Melià —nell'«Arch. Histor. Societatis Iesu», 1981 —rileva che parole come *teko katu*, che avevano significato innocenza-libertà-poesia, dopo l'acculturazione cattolica stavano per comportamento bestiale. I catechismi, per quanto io abbia potuto apprendere, sono l'immagine anch'essi dell'aristotelismo imposto a cultura aliene: questo tragico aspetto non venne studiato da Louis Hanke nel suo *Aristotele e gli indiani d'America*. Si trattava di un Aristotele falso, che però dava linguaggio ai cristiani, fino all'equazione Aristotele-Cristo. Il paradosso era che un lessico additato come morto, fra gli sberleffi sardonici del IV libro del *Gargantua*, fosse in grado di distruggere culture vive.

* * *

Per capire Erasmo, Lutero e gli altri critici, occorre porre due domande: cosa è Rinascimento lessicale e qual'era il vocabolario pontificio. Ciò significa ricercare l'origine della tragedia moderna delle parole, ossia la fine dell'armonia verbale. Già i nominalisti avevano fatto traballare il rapporto tra parola e concetto, ma ora il probabilismo lessicale

investe le istituzioni. Se il Valla instaura la crisi, Leonardo la pone a fondamento del sapere nato dall'esperienza. Valla mette in crisi la verità storica delle istituzioni —per esempio lo Stato pontificio e il monaschesimo— sottoponendo le parole codificate alla verifica filologica: così la *donatio* con la quale Costantino costituiva lo Stato della Chiesa risulta usurpazione pontificia e l'Ordine religioso non corrisponde alla *christiana perfectio,* ma a *conventualis secta.* Leonardo, a proemio della lettura biblica, pone la parola *dubitazione,* e sottopone i testi alle leggi dell'esperienza scientifica. Con lui la linguistica è anzitutto crisi della dommaticità. Occorre perciò affrontare la prima domanda: cosa è Rinascimento lessicale.

Io credo che l'esercizio umanistico primario fosse di rigenerare la parola ponendo dubbi nell'etimologia. Chiudere l'era delle sicurezze date dalla *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia s'imponeva come necessità metodologica. Rigenerare la parola significava chiarirne l'origine e il farsi storico. Perciò il dibattito sulla *parola imitata* toccava il cuore stesso dell'umanesimo: Erasmo osserva che ripetere il linguaggio di Cicerone costituiva privarsi di quindici secoli di esperienza. In tal senso la parola imitata è degenerante. Ma la conquista più sostanziosa fu lo scetticismo lessicale di Leonardo: la parola univoca per definire la cosa non esiste, ovvero la realtà è enigma. Dopo aver elencato 64 voci idrodinamiche per esprimere il moto dell'acqua (*Cod. H,* f. 95) si dichiara impotente. Afferma anche che solo i «padri delle anime», ovvero i frati e i teologi detengono il dizionario della verità, perchè le loro parole sono tutte «coronate», divinamente ispirate. Ma qualche frate era umile. Dal dialogo *De Iustitia pingenda* di Battista Fiera (1490) si conosce un episodio singolare del Mantegna. Prima di eseguire la figura della Giustizia nella Cappella di Innocenzo VIII interroga i teologi appunto. Battista da Mantova, un frate santo con vena umanistica, gli risponde che la giustizia essendo divina idea, si sente inesperto ad esprimerla: non sa le parole.

Come Leonardo, Colombo anche afferma l'insufficienza del dizionario vigente ad esprimere la realtà di una natura imprevista e si arrocca specialmente sulle parole *belleza, scoperta* e *segreti.*

2. Dizionario apostolico

Invece nella Cancelleria pontificia ciascuna cosa e ciascun concetto veniva definito dalla parola. Era lessico inconsusso, avulso dai dubbi del pensiero, dalle esigenze del restauro e dall'invenzione. Era come i manuali di astronomia dopo le scoperte di Copernico: rimanevano tolemaici. Colombo ricorreva alle parole bibliche per suffragare le visioni, la Chiesa per riportare nella tradizione le scoperte della scienza e del pensiero. Ma Pomponazzi chiedeva ai teologi se anche gli amerindi fossero discendenti di Adamo e se non lo erano in quale rapporto fossero con Cristo, detto

nuovo Adamo per il riscatto dal peccato dell'antico. La domanda rimbalzò su Guicciardini.

Il dizionario apostolico poggiava su tre fondamenti: la fides, la veritas e il Summus Pontifex, realtà invariabili. L'articolazione era che il papa, come essere inerrante, *garantisce* la verità, patrimonio esclusivo del credente, e ne esercita i diritti: infatti è vicarius Dei. La sua parola è *oraculum,* scrivono i segretari pontifici. Poiché i Registri vaticani sono un archivio di oracoli, occorre distinguerli dagli *Oracula chaldaica,* dai *Libri Sibillyni* e dai testi di Plutarco, ove oracolo sta per eccezionale risposta di un dio. Gli oracoli papali sono anche gli ordinari favori, i privilegi, i pareri curiali accolti da lui. Non so se Raffaello intendesse sottolineare questa realtà nel *Ritratto di Leone X.* Il papa senza leggere, mostra un evangelario aperto alle parole di Giovanni «in principio erat Verbum». In principio e anche in fine. Erasmo propose «in principio erat Sermo», ovvero il discorso aperto invece della parola definita, il dialogo invece del dogma. Erasmo, pur fondandosi su varianti di codici augusti, rischiò la morte da Inquisizione.

L'invariabilità e la portata delle parole papali si coglie nella genealogia dei vocabolari a cui attingeva la Cancelleria nel rinascimento e che anche alimentavano i decreti delle Curie e gli scritti dottrinali della Chiesa. Alla radice c'è il *Catholicon* del frate genovese Giovanni Balbi, a cui ricorrevano anche Petrarca e Bocaccio e che Erasmo detestava: tuttavia Gutenberg lo pubblica nel 1460, e ne seguirono subito dodici edizioni. Il *Catholicon* alimenta anche il *Repertorium* di Pietro del Monte, ufficiale della Curia Romana, che aveva la mente tutta pervasa di «auctoritas Summi Pontificis» e di «iura Eclesiae».

Questo dizionario celeberrimo, che ignora sia i problemi dibattuti che il diritto vigente, dopo la stampa bolognese del 1475 invase l'Europa. Però nel 1481 venne soppiantato dal *Repertorium* di Giovanni Bertacchini, anch'egli uomo di Curia, che lo dedicò a papa Sisto IV. Se questi testi inorridivano impunemente Erasmo, Pomponazzi e Rabelais, il *Vocabularius vocum* di Iohannes Altesteig, detto poi *Vocabularius theologiae* e in fine, a 11 anni dalla stampa, *Lexicon theologicum,* scatenò Lutero e costituì, di conseguenza, una fonte di verità nel Concilio di Trento.

Nella Chiesa sempre era stata profonda la paura della varietà semantica della parola. Ma dopo Lutero divenne ossessione. E' da studiare, fra gli eventi suscitati dall'Inquisizione, una linea di comportamento che possiamo nominare nicodemismo lessicale, voltosi in fenomeno culturale con la costituzione del Sant'Officio nel 1542. Prendete in caso di Vittoria Colonna. La diffidenza di questo atroce Tribunale verso di lei era fondata sulle sue parole, non più univoche. Infatti ella aveva creato il primo Canzoniere religioso, immettendo nel lessico di Petrarca la crisi contemporanea. Radice dei suoi pensieri religiosi era la fede etica: fu cosa nuova che il linguaggio della teologia fosse avulso dalla tradizione autoritaria

e riflettesse l'esperienza personale del divino. Il conflitto era tra il semema pontificio sull'uomo come *essere-per-la-ortodossia* e il semema colonnese sul cristiano come *essere per l'esperienza mistica*. Vittoria è anche il segno nuovo delle parole tragiche. In una lettera al Datario pontificio Matteo Giberti questa donna ironica pone in discussione tutto il lessico della Cancelleria pontificia, moralmente governata dal suo amico Pietro Bembo: si chiede che rapporto intercorra tra le *bolle papali* e il sangue di Cristo e fra i *brevi* e le sue piaghe.

3. **Parole tragiche**

Prima di Vittoria Colonna nessuno aveva ridotto a pezzi la logica e la proprietà della parola come Lutero. Cadevano i fondamenti del pensare uniforme. Erano infrante le parole di coesione e le istituzioni che le governano. Il vocabolario della nuova divisione cominciava dalla parola *Dio*. A causa del papa, detto *deus visibilis* nell'età della ricerca critica, si espande il discredito del concetto di Dio e dell'uso del suo nome. Ora prendono espansione i termini di empio e specialmente di ateo, che fino alle soglie della Controriforma, come ha dimostrato Concetta Bianca in uno studio eccellente, era quasi ignoto. Savonarola non riusciva a riconoscere in Alessandro VI il dio in terra, e neppure Erasmo in Giulio II e Lutero in Leone X. Anzi metà Occidente riteneva il papa un anticristo, ovvero l'usurpatore del diritto divino.

Nel *Verbum mirificum* Giovanni Reuchlin aveva dimostrato la radicale incoerenza fra l'etimologia della parola dio e il relativo corredo della dottrina teologica: viene tradotto dio la parola Jahweh, presente 6823 volte nella Bibbia, dove però equivale a realtà, a esistente, a mistero. Reuchlin riviveva il pudore di Cusaro (*De docta ignorantia*, XVI), ma il suo libro fu proibito dall'Indice. Eppure non aveva affermato Angela da Foligno che «Dio non può essere spiegato per nulla» e che ciò apporta «gioia di incomprensibilità»?

Che il papa-dio acuisse i discredito, si rileva dalla prigione in cui Dio era tenuto dai teologi. Giovanna d'Arco chiede loro se Dio stesso per parlarle non abbia chiesto la loro autorizzazione, e Machiavelli (*Ist. fior.* VIII, 23) è ironicamente sicuro che Dio sarebbe stato grato a chiunque operasse a favore del papa, anche in guerra. Era questa anche la considerazione seria di Vasco de Gama e di Fernando Cortés. D'altra parte la parodia sul papa-pastore, nei testi di Dante (*Inf.* XIX, *Pg* XIX) di Masuccio (*Nov.* 49), di Ficino (nell epistole a Sisto IV), di Ariosto (*Orlando*, XXXIII) fino a Erasmo e a Rabelais, indica che il discredito della divinità papale era assurto a impreteribile questione di coscienza.

La parola più tragica che il papato pronunciò nel Rinascimento fu *donamus*, a favore della Spagna e del Portogallo. Donava loro il Nuovo Mondo. Las Casas nella *Historia de las Indias* ne descrive le conseguenze, con una sorta di dizionario dialettico: indios-pecorelle quiete, pacifiche,

semplici, obbedientissime, pazientissime, e spagnoli-lupi, tigri, leoni affamati da molti giorni e creatori di crudeltà in forme strane, nuove, varie, mai viste, mai udite; indios-fedeli, e spagnoli-tiranni, ladroni che straziano, ammazzano, angustiano, affliggono, tormentano, distruggono. Opposto era il lessico formulato da Cortes nel 1519.

Ignazio di Loyola percepì invece che sul restauro della parola *papa-deus* si potese creare il nuovo ordine cristiano. La sua Compagnia di Gesù sarà il baluardo moderno del papato, ma anche i suo condizionamento. Ai consueti consigli evangelici, che corrispondevano anche ai voti conventuali di povertà castità e obbedienza, Ignazio aggiunse un quarto, di dedizione al papa: la natura di questo Quarto Voto è l'olocausto, con la nuova accezzione di sacrificio di tutto l'uomo fatto alla divinità papale. La prima proposta di costituirsi in «holocaustum summo pontifici» fu falta il 1538, nell'incontro di Ignazio e dei primi suoi compagni con il papa: Paolo III accettò. L'olocausto condizionerà la fantasia creativa dei gesuiti, ma a loro volta i gesuiti condizioneranno il papato, assunti come sono nel privilegio e nel diritto dei consiglieri disinteressati.

A partire dal 1540, anno della fondazione giuridica della Compagnia, al binomio *deus - papa* occorre aggregare la parola *iesuita*. Su questo nome si acuisce nel mondo la frattura intorno al primato del Romano Pontefice e se ne apre un'altra all'interno della Chiesa cattolica. Ne è simbolo la coincidenza fra il giurista luterano Johannes Fichart *(Il cappello a 4 punte dei gesuiti)* e il grande teologo Melchor Cano (*De locis theolog.* I, IV, 2): per l'uno iesuita è antifrasi di Jesu-wider, avversario di Gesù, e per l'altro di anticristo. A placare la polemica sulla usurpazione del nome non basterà nel 1591 un documento solenne di Gregorio XIV.

Ma la coscienza moderna doveva nascere particolarmente dai dubbi immessi nella parola *legge,* nei suoi correlati con etica, libertà, giustizia. La forza della Chiesa postumanistica è nel dichiarare la legge e nel controllare il pensiero e la coscienza. La lex nasce dall'autorità pontificia: è il bene stesso, e santo è il tribunale che la tutela, a cominciare dall' Inquisizione. La Chiesa, con la sua configurazione della legge disperde la più grande conquista del pensiero greco, che è la *parresia,* ovvero il diritto alla libertà di parola, che Christo aveva esteso a libertà di domanda, come Michelangelo percepì. E' sintesi storica l'osservazione di Machiavelli (*Ist,* VIII, 21) che la sola libertà concessa dal papato è l'ubbidire. In sostanza è il pensiero anche di Ignazio di Loyola, ma senza ironia.

Il significato di lex, invariato nei dizionari e nei documenti papali, va tuttavia franando sotto l'azione inesorabile di Lutero e della scienza giuridica, con la disputa sui diritti degli amerindi, il *Derecho indio,* con le vittime dell'Inquisizione cadute per la libertà di coscienza, che coincideva, secondo gli umanisti biblici, con la libertà cristiana. Perchè se Anassimandro aveva tolto l'aureola a Themis, dea della giustizia, riportando la legge nella sfera della razionalità, ovvero rendendola laica, Cristo

aveva proposto la concomitanza fra legge e coscienza. D'altra parte gli storici delle fonti del diritto andavano provando che la *lex Ecclesiae* appariva fondata sull'autorità e la tradizione, non sulla natura e la logica sociale, e portava al vivere dissociato: da una parte la legge, dall'altra la coscienza.

Per gli stessi motivi si apriva una dissociazione anche sulla parola *natura*. La disputa sulla natura coinvolgeva specialmente la Conquista del Nuovo Mondo, l'Inquisizione e la cultura dell'inferiorità femminile, gli eventi maggiori dell'antirinascimento. Cosa è mai *homo*? Cosa è Mondo? Cosa è vivere *secundum naturam*? Al metodo e alle risposte della scienza, delle intuizioni artistiche e del linguaggio logico, i dizionari e i documenti di Chiesa opponevano il miracolo, la diseguaglianza, il peccato.

S'imponevano due necessità. Prima: prescindere —per usare un' imminente parola dei teologi di Salamanca— dalla legalità e dai dettami ufficiali, per non ridursi a oggetto obbedienziale. Se Pomponazzi è costretto, per esigenza etica, a sostenere la doppia verità, di fede e dialettica, Michelangelo dichiara il primato della natura sulla legge e, in modo quasi violento nella Cappella Paolina, la parresia cristiana. Seconda necessità: fermi restando i significati del lessico pontificio, ovvero i fondamenti del potere della Chiesa, diveniva vitale la legge della costrizione. E all'opposto, esautorata la coscienza, la parola *cattolico* suonerà sempre più come credenza snaturata, ovvero senza etica della decisione, paura del dubbio razionale e rifugio nell'autorità, oppure consunzione della fede cristiana nella miscredenza passiva e nel misticismo arrogante. Cattolico, più di quanto Dostoëvsky immaginasse, è parola tragica. Significa anche milizia per il trionfo della Chiesa, adesione a un linguaggio diverso da quello della ragione della scienza e della coscienza, quando non è il loro opposto.

Ignacio de Loyola y la libertad

ROGELIO GARCÍA MATEO
Doctor en Teología y en Filosofía por
la Universidad de Tubinga (Alemania)
Profesor de Espiritualidad en la
Universidad Gregoriana (Roma) y de
Filosofía de la religión en la Facultad
de Filosofía S.J. de Munich (Alemania)

Que el fundador de la Compañía de Jesús se caracteriza por el aprecio y acentuación de la obediencia, es más que conocido. Pero el tópico de la obediencia militarista tiene más de caricaturesco que de realidad histórica. Para entender el verdadero sentido de la obediencia ignaciana se debe partir de la libertad.

1. La libertad como problema personal

El deseo de una vida más libre y más bella es un rasgo característico de la sociedad del Renacimiento. Vida y arte se hallan íntimamente unidos. El Renacimiento se emancipó de la negación del placer que proponían los siglos anteriores. Ahora se quería gozar despreocupadamente y sin barreras la vida entera. La afirmación del yo se convierte en una forma de virtud, hasta el punto que el mundo se organiza no tanto en dependencia del ser transcendente sino en función del hombre. La moda cortesana, la afirmación de la belleza corporal en el deporte caballeresco y en el salón de la corte, la soberbia, la ambición de cargos, de honores y honras, a este mundo del Renacimiento es, a todas luces, al que se refiere la Autobiografía ignaciana cuando, echando una mirada a los años anteriores a la conversión, afirma: «Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente

se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra»[1].

La vida aristocrática castellana refleja a partir de la última década del siglo XV, como en Borgoña o Florencia, el ideal de los antiguos héroes y sabios, de la vida bucólica y satisfecha de la dama y del caballero. Es conocida cuánta importancia concedían los duques de Borgoña a todo lo que se refería al esplendor y brillo de su corte. De Borgoña tomaron los Habsburgos la vida de corte lujosa y bella y la trasplantaron a la austera Castilla del 1500. El matrimonio del príncipe Juan, heredero de las Coronas de Castilla y Aragón, con la hija de los duques de Borgoña, Margarita de Habsburgo (en el 1497); y poco antes (1496) el de Juana con Felipe el Hermoso, hijo mayor y heredero de los territorios de la Casa de Borgoña, significaba una unión por partida doble de los reinos hispanos con la Casa de Borgoña y con la de Habsburgo.

Con la muerte de Isabel la Católica (1504) y el segundo matrimonio de Fernando el Católico (1505) con la joven francesa Doña Germana de Foix[2] se acentuó en la corte castellana el estilo de vida renacentista, fácil y regalado. Días y días duran las fiestas organizadas en honor de la joven reina, que según Prudencio de Sandoval, era «poco hermosa, algo coxa, amiga mucho de holgarse y andar en banquetes, huertos y jardines y en fiestas. Introduxo esta Señora en Castilla comidas soberuias... Pasabasele pocos días que no convidase o fuese convidada»[3].

De lo cerca que el joven Iñigo López de Loyola en sus años en Castilla (1505-1517) vivió todo este ambiente entorno a la reina Germana, habla el hecho de que la familia del Contador Mayor del Reino, Don Juan Velázquez de Cuéllar, en la que Iñigo fue recibido para adquirir una formación cortesana, era de las más próximas a la reina Germana. En especial Doña María de Velasco, esposa del Contador, tuvo parte muy activa en organizar fiestas y banquetes según el gusto de la reina, como dama de su corte[4]. Aunque se haya exagerado la propensión que Doña Germana tenía a las grandes comidas, es cosa cierta que en poco tiempo su obesidad se hizo notoria.

---

[1] Los textos ignacianos se citan según la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) hecha por I. Iparraguirre y C. de Dalmases: *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid 1963. Para esta cita *Autobiografía* 1.

[2] Germana de Foix había nacido el 1492. Era hija de María de Orleans, hermana del rey Luis XII de Francia y de Jean de Foix, Vizconde de Narbona, el cual a su vez era hijo de Doña Leonor de Aragón, hermanastra de Fernando el Católico. Doña Germana era, pues, sobrina del Rey de Francia, nieta de los Reyes de Navarra y sobrina nieta de su esposo. El matrimonio debía sellar la paz entre Francia y los reinos hispánicos, poniendo fin a la guerra de Nápoles y a las divergencias que los enfrentaban. Cf. José M. Doussinague, *Fernando el Católico y Germana de Foix. Un matrimonio por razón de Estado*, Madrid 1944.

[3] *Historia del Emperador Carlos V*, citado según J.M. Doussinague, ibid. 204.

[4] Cf. *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-Formación-Espiritualidad*, ed. Luis Fernández, Valladolid 1989.

No cabe duda de que todo este ambiente de banquetes y comilonas, tan frecuente, por otra parte, en los ambientes del Renacimiento, se refleja en los Ejercicios Espirituales cuando se establecen las «reglas para ordenarse en el comer» y se dice en la tercera que «acerca de los manjares se debe tener la mayor y más entera abstinencia; porque así el apetito en desordenarse como la tentación en instigar son más promptos en esta parte, y así la abstinencia en los manjares para evitar desorden...» (Ej. 212).

La «gran mutación», como Ignacio llama su cambio de vida, comportó una crisis de valores y, por consiguiente, también un distanciamiento de aquella sociedad del Renacimiento, a la que él había pertenecido y en la que había intentado hacer carrera; o sea, ante todo un rechazo del «desorden» que el libertinaje conlleva. Si esta experiencia de la libertad estaba marcada por el permisivismo y la autoafirmación del yo que busca la honra, los honores y la prepotencia, la que surge a raíz de la conversión lo va a situar ante una opción fundamental.

Iñigo es herido gravemente en la defensa de la fortaleza de Pamplona, hasta el punto que unos días más tarde, ya en Loyola, se cuenta con la inminencia de su muerte. «Y llegando el día de San Juan, por los médicos tener muy poca confianza de su salud, fue aconsejado que se confesase; y así, recibiendo los Sacramentos, la víspera de San Pedro y San Pablo, dijeron los médicos que, si hasta la media noche no sentía mejoría, se podía contar por muerto»[5]. Si ya sólo pensar en la muerte autentifica la vida y hace despertar la existencia, cuánto más su inmediata proximidad. Por tanto, no puede pasarse por alto este hecho a la hora de considerar los motivos y las circunstancias que llevaron a la conversión. El hombre del Renacimiento siente un miedo especial a que su mundo de la belleza, de los honores y del bienestar se esfume en un montón de cadáveres. Las danzas de la muerte proporcionaban un sentimiento de horror, que surge de las esferas de la conciencia en que vive el miedo ante la caducidad de la vida. No eran una simple exhortación piadosa sino también una crítica social a aquellos que vivían o aspiraban a vivir en la abundancia de la riqueza, de la fama y de la honra. Si a esto añadimos el temor a las penas eternas que provocaba el castigo del infierno, entonces hay que afirmar que la experiencia de la muerte y de la posible condenación fue una vivencia decisiva para el cambio de vida de Iñigo[6]. El testimonio más claro de ello lo presentan los mismos Ejer-

[5] *Autobiografía* 3.

[6] En el *Vita Christi Cartujano*, que Iñigo leyó durante su convalecencia, se halla más de un pasaje donde se advierte ante la realidad de la muerte. «Muchas veces por cierto promueven los hombres ansi mesmos larga vida porque se ven mancebos e de buena complisión e fuertes, no sabiendo lo que les ha de parir el dia de mañana e no miran que pocas veces muera el hombre su muerte natural e que muchos mueren de accidente o de postemas... Por experiencia hemos visto que muchos se han muerto esperando confesarse...

cicios cuando, precisamente en el momento más transcendental de la elección, se propone: «Considerar como si estuviese en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el modo de la presente elección, y reglándome por aquella, haga en todo la mi determinación». (Ej. 186).

La hora de la muerte es la hora de la verdad. Es el momento en el que las apariencias y los falsos compromisos pierden toda su consistencia. Por ello, el elegir, o sea la experiencia de la persona que contempla sus propias vacilaciones ante una doble potencialidad, se hace aquí más intensa, sobre todo cuando se trata de la muerte del creyente en la vida eterna y en el juicio de Dios, como es el caso de Iñigo. Es el momento existencial más intensamente objetivo para hallar un criterio que conduzca a tomar una decisión lo más de acuerdo con lo que dice la conciencia.

El problema de la libertad de decisión y de elección como experiencia personal de Iñigo lo tenemos bien documentado. «Y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo, mas en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron una Vita Christi y un libro de la vida de los santos en romance.

Por los cuales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito... otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar...; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba; o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas»[7]. La problemática aquí apuntada, que constituye el origen autobiográfico de «la elección» en los Ejercicios, plantea una cuestión fundamental de la condición humana. El hombre, por estable y organizada que aparezca su existencia, se ve forzado, a veces súbitamente, por razones fortuitas, a salir del estado en que se encontraba para crearse otro nuevo. El tránsito de una situación a otra exige una toma de decisión, porque ha surgido una circunstancia que no está claramente determinada y admite desenlaces diversos. Si fuese completamente seguro que aquello que escojo es lo adecuado y válido, no se comprendería la excitación y la duda que acompañan a la elección. La elección libre y deliberada es posible, de lo contrario sería imposible la autonomía, la libertad, todo resultaría una consecuencia del destino, pero ella se ve siempre asaltada por una cuestión que conlleva riesgo y miedo: ¿Aquello que elijo es lo justo y conveniente? El misterio de la vida humana exige

---

No se debería dilatar la penitencia hasta la vejez, porque entonces son los hombres muy flacos...» Cf. R. García Mateo, *La «gran mutación» de Iñigo a la luz del Vita Christi Cartujano*, en *Manresa* 61 (1989) 31-44.

[7] *Autobiografía* 5-7.

una respuesta y un compromiso. El intento de permanecer neutrales o de no participar es ilusorio. La realidad de la condición humana lleva inevitablemente a tener que elegir. El conflicto interno que toda elección transcendental provoca y que, a nivel teológico, puede encontrar un eco en la cuestión «Del libero arbitrio», constituye un problema fundamental de Iñigo en trance de conversión.

2. La cuestión del libre arbitrio

Tres años después de que Ignacio hiciese su «elección», el mismo año en que él, debido a que la autoridad eclesiástica no le permite quedarse en Jerusalén, retorna a Europa e inicia en Barcelona su formación académica[8], o sea en el 1524, en este año publicaba Erasmo de Rotterdam «De libero arbitrio Diatribe sive Collatio». Hasta entonces Erasmo no había tomado públicamente posición contra Martín Lutero. En un principio Erasmo vio con buenos ojos la protesta luterana, que denunciaba abusos y estrecheces que él también criticaba. Pero pronto comprendió que el fraile agustino se excedía y que su protesta, en vez de remediar males, los empeoraba.

La concepción humanística del hombre y del cristiano, que Erasmo había expuesto en el «Enchiridion militis christiani», se basaba en una afirmación de los valores naturales de la persona, muy distinta de la visión pesimista con que Lutero juzgaba la condición del ser humano. El, como reacción al modo de entender la vida cristiana resaltando las obras, el cumplimiento de la ley y los méritos personales, ponía la «sola gratia», la fe como única causa y fuente de salvación. De este principio se derivaba al mismo tiempo la corrupción radical de la naturaleza humana desde el momento del pecado original; sólo a través de la gracia venida de la cruz de Cristo podrá el hombre alcanzar la justificación[9].

Erasmo concede que el entendimiento y la voluntad se encuentran desde el pecado original ciertamente debilitadas para hacer el bien y se constata una «proclivitas ad malum». Pero de ahí no se sigue que el hombre no pueda cooperar con la gracia de su salvación. Erasmo afirma contra Lutero la existencia del libre albedrío como facultad del hombre que puede llevar a la salvación o a la condenación[10]. Por ello, las afir-

---

[8] Cf. R. García Mateo, *Los estudios filosóficos de Ignacio de Loyola y su espiritualidad*, en *Manresa* 62 (1990) 73-86.

[9] Las ideas fundamentales a este respecto estaban ya presentes desde la primera mitad del 1520. En el 1518 ya había afirmado Lutero en sus «Disputationes Heidelbergenses» que el libre arbitrio, después del pecado original, no es más que una palabra.

[10] «Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere». Ed. W. Welzig, Darmstadt 1969, Ib10, 36.

maciones luteranas le resultan demasiado exageradas. «Cuando oigo que no existen méritos humanos, que toda acción del hombre, aun de los santos, son pecados; cuando oigo permanece inactiva, como el barro en mano del alfarero: cuando oigo que todo cuanto hacemos y queremos es efecto de una absoluta necesidad, mis sentimientos tropiezan con muchas dificultades»[11].

Lutero reaccionó enconadamente con su obra «De servo arbitrio» (diciembre 1525), donde resalta que el quid de la controversia está en determinar qué es lo que puede el libre arbitrio en lo que respecta a la salvación. Todo lo que hacemos, todo cuanto sucede, aunque nos parece mudable y fortuito, de hecho sucede necesariamente e inmutablemente, pues la voluntad de Dios es tan eficaz que no puede encontrar ningún tipo de impedimento[12]. Se trata, pues, de una aplicación de la teología nominalista del ocamismo: Dios es libertad absoluta, su voluntad es la regla de todo; por tanto, no puede existir un orden objetivo en el mundo real. Porque lo quiere Dios es una cosa recta, y no viceversa. Entre voluntad divina y libertad humana no hay, según Lutero, posibilidad de armonización. El hombre no hace nada según su libre albedrío, sino según Dios lo previó; aunque Lutero subraya que no se trata de un violentamiento de la voluntad humana por parte de Dios, sino que el hombre se enrega espontáneamente y con voluntad gozosa, pero no provocado por sus fuerzas. Quiere lo que quiere, pero no por elección, sino porque es movido irresistiblemente y obedece siempre a una fuerza que le comunica la necesidad de actuar como lo hace[13].

Erasmo le respondió de nuevo con sus dos «Hyperaspistes» del 1526 y del 1527. La controversia, que trascendió incluso a los ambientes populares, cesó entre el Humanista y el Reformador sin llegar a una solución, pero continuó con Melanchton y Calvino uniéndose al problema de la predestinación. Para Calvino, el poder de la dinividad sobre la

---

[11] «Cum enim audio adeo nullum esse hominis meritum, ut omnia quamvis piorum hominum opera peccata sint, cum audio nostram voluntatem nihilo plus agere, quam agat argilla in manu figuli, cum audio cuncta, quae facimus aut volumus, ad absolutam ferri necessitatem, multis scrupis offenditur animus». Ibid. IV3, 160.

[12] «Ex quo sequitur irrefragabiliter: omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videtur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectas. Voluntas enim Dei efficax est». Weimarer Ausgabe (WA) 18, 615. Cf. R. García Villoslada, *Martín Lutero*, Madrid 1973, vol. 2, 188 ss.

[13] La doctrina de la gracia de Dios en las acciones del hombre, bien entendida, no tiene nada que ver, aunque las exageradas expresiones de Lutero puedan dar lugar a pensarlo, con un determinismo interior. Lutero no niega la libertad de decisión del hombre en tareas de la vida social y política, es decir allí donde el hombre vive cotidianamente su libertad de decisión. Lo que Lutero rechaza es la posibilidad de que la libertad del hombre pueda por sí misma, gracias a sus propias decisiones, contribuir a la justificación delante de Dios. Cf. H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und der kirchlichen Tradition*, München 1967.

voluntad humana es absoluto y real. El decreto divino que predestina desde toda la eternidad a unos a la salvación y a otros a la condenación, no parece, según Calvino, dejar espacio a la contribución del hombre, a no ser que se trate de las cosas externas y sociales[14].

De este modo el problema general de la predestinación se hacía más angustioso. Si el hombre se salva y se condena sin que él participe con sus libres decisiones y elecciones, sino como consecuencia de una decisión divina tomada sin él, ¿cómo conciliar la justicia de Dios con la pena eterna para quien no la ha merecido? No siendo libre, no se contrae propiamente ningún demérito. Que Ignacio conoció la controversia del problema de la libertad y de la predestinación y tomó postura ante ella, se expresa claramente en la regla quince sobre el sentir en la Iglesia: «No debemos hablar mucho de la predestinación por vía de costumbre; más si en alguna manera y algunas veces se hablare, así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno, como algunas veces suele, diciendo: Si tengo de ser salvo o condenado, ya está determinado, y por mi bien hacer o mal, no puede ser ya otra cosa; y con esto entorpeciendo se descuidan en las obras que conducen a la salud y provecho spiritual de sus ánimas». (Ej. 367).

Con esta actitud, que elude entrar en la controversia, Ignacio adopta una postura que el futuro le ha dado la razón. La controversia predestinación divina/libertad humana era en realidad una concreción, en el plano del obrar, del misterio de la relación entre la omnicausalidad divina y la entidad del ser creado, que tiene identidad propia, distinta de Dios y válida ante sí mismo. Este problema se planteó considerando ambas dimensiones como dos realidades opuestas entre las cuales había que encontrar una concordia. Lutero en «De servo arbitrio» lo expresó diciendo: «Si admitimos que Dios lo sabe y lo ordena todo de antemano, y que su saber y sus decisiones no pueden errar ni ser impedidas; si admitimos además que no ocurre nada sin que Dios lo quiera (cosa que la misma razón humana obliga a reconocer), entonces la misma razón humana es testigo de que no puede haber libertad ni en el hombre ni en el ángel ni en ninguna otra criatura»[15]. Este modo de argumentar cosificaba tanto la providencia de Dios como la libertad del hombre y no percibía que el problema sólo encuentra una respuesta coherente si se parte de que el origen de la predestinación no es otro que el libre amor de Dios y que, por tanto, el problema de la armonización de ambas dimensiones hay que considerarlo desde categorías interpersonales y no desde la abstracción de los planes metafísicos[16]. Con su actitud Ignacio da a entender que ésta es una de las cuestiones que no encuentran una

---

[14] Cf. Ch. Boyer, *Calvin et Luther. Accords et differences*, Roma 1973.

[15] WA 18, 786. Cf. J.I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 611.

[16] Cf. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Barcelona 1973, tomo 5.

respuesta racional que satisfaga; sólo cabe responder viviéndola, haciendola práctica. Con lo cual, sin decirlo expresamente, está reconduciendo el problema de la predestinación al plano interpersonal de la oración y de la espiritualidad; una actitud que los teólogos jesuitas implicados en la enconada y estéril controversia «De auxiliis», a finales del siglo XVI, entre bañecianistas (dominicos) y molinistas (jesuítas) habían olvidado.

3. «La libertad de nuestro libre albedrío»

La experiencia personal y la problemática teológica de su tiempo hacen evidente que Ignacio se enfrente a la cuestión de la libertad de modo inmediato, convirtiéndola en un elemento fundamental de los Ejercicios Espirituales. El dinamismo de los Ejercicios está orientado a una elección decisiva, que no se impone desde fuera sino que se propone a la libre determinación del individuo, el ejercitante.

Ya en el Principio y fundamento, que desempeña la función de la «propositio» en las «partes orationis», o sea que presenta el proceso de los Ejercicios en toda su extensión[17], aparece la cuestión de la libertad: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios...; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es ciado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas, quanto le ayuden, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido». (Ej. 23).

El teocentrismo con que está contemplado el hombre no excluye, por otra parte, según la visión ignaciana, que éste tenga una posición céntrica en el conjunto del universo, de modo que «las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre». Hay en esta centralidad del ser humano ciertamente un reflejo del humanismo renacentista, que, como se decía arriba, ofrece un prototipo del hombre que se considera libre de hacerse a sí mismo y de organizar el mundo que le rodea según un plan determinado por él y en provecho suyo. De aquí se deriva, de un lado, la ordenación del hombre a un fin último dado de antemano y,

[17] La estructura fundamental de los Ejercicios coincide con las partes principales del discurso retórico, que desde la Antigüedad hasta nuestros días sigue en vigor. Exordium, propositio, argumentatio, peroratio corresponden en los Ejercicios respectivamente a: título y presupuesto (Ej. 21-22), Principio y fundamento (Ej. 23), las cuatro semanas (Ej. 45-72, 91-189, 190-209, 218-229), Contemplación para alcanzar amor (Ej. 230-237). Como en la argumentatio así también en las «cuatro semanas» se centran las demás partes del discurso. El exordium lo prepara, la propositio lo enuncia y la peroratio lo concluye. Cf. R. García Mateo, *San Ignacio de Loyola y el humanismo*, en *Gregorianum*, 72 (1991), 261-288.

de otro, el señorío o dominio del hombre sobre los medios para alcanzar ese fin último. Este planteamiento no es sino el punto crucial en que se debate el destino de la libertad humana en la concepción del cristianismo. Dios ha impreso en el hombre una dirección hacia un fin último, hacia Sí mismo, que es la plenitud del ser humano, la felicidad. Pero entonces, ¿cómo se explica que el hombre pueda elegir medios que en lugar de llevarle al fin último le apartan de él? ¿Podrá hallarse un camino, un método, unos «ejercicios» que capaciten al hombre para elegir adecuadamente los medios «que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado»? Dar respuesta a esta cuestión es el objetivo de las «cuatro semanas» de los Ejercicios.

Ignacio aborda el problema desde la teología de la historia de la salvación. El origen del mal es el problema de todos los tiempos. La concepción cristiana lo explica con la caída de los angeles (Ap. 12, 7-9, Lateranense IV 1215). Así, se propone en el primer ejercicio «traer en memoria el pecado de los ángeles, cómo siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, veniendo en superbia, fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados del cielo al infierno...» (Ej. 50). La soberbia de los ángeles significa, en cuanto espíritus puros, el modo más libre y consciente de la libertad creada de no aceptar los medios («reverencia y obediencia») que llevan al fin. Es más, el titanismo prometeico de la *suprema superbia* quiere ponerse en lugar de Dios, hacerse fin último. Querer ser iguales a Dios en autonomía, sabiduría y poder es también la causa del pecado de Adán y Eva. «Siendo vedados que no comiesen del árbol de la sciencia y ellos comiendo y asimismo pecando, y después vestidos de túnicas pellíceas y lanzados del paraíso vivieron sin la justicia original, que habían perdido, toda su vida en muchos trabajos y muchas penitencias». (Ej. 51) El primer hombre debía aceptar, por decisión libre y personal, el orden en el que Dios le había situado, es decir aceptar el estado de «justicia original» como realmente suyo.

¿A qué aspira el hombre? ¿Al orden y a la armonía de todas sus facultades o a la disolución de ellas «en muchos trabajos y muchas penitencias»? La «justicia original» significa precisamente la perfecta ordenación de todas las facultades y fuerzas del ser humano entre sí y de éstas con Dios. Se dispone de un conocimiento especial de Dios y de las criaturas y la voluntad se encuentra en perfecta armonía con la de Dios, pudiendo hacer uso correcto de la libertad eligiendo adecuadamente los medios para alcanzar su último fin[18]. La pérdida de la «justicia ori-

[18] En la controversia teológica sobre el pecado original en los años anteriores al concilio de Trento teólogos como el cardenal Contarini (1481-1542), cuyo apoyo y buenas relaciones con Ignacio son conocidas, afirman que la naturaleza humana, después del pecado original, no quedó corrompida esencialmente, conserva el libre albedrío, no peca necesariamente, aunque siente una gran inclinación a obrar el mal. Cf. L. Penagos, *La*

ginal» no es la carencia de un don o de una gracia en abstracto sino la causa de que en el hombre estén tan presentes la desarmonía, el mal, la injusticia. «Y quánta corrupción vino al género humano, andando tantas gentes para el infierno». (Ej. 51) El hombre no tiene garantizado el equilibrio y la integridad de sus facultades, por lo que puede incluso decidirse en contra de su realidad más profunda, rechazar el fin para el cual él ha sido creado. De este modo se crea el infierno. (Ej. 65-72) La meditación del infierno no tiene como finalidad hacer un reportaje sobre las penas de los condenados. El infierno, según el plan teológico de los Ejercicios, no es el castigo de la venganza divina por no cumplir sus preceptos, sino la última y definitiva afirmación del hombre a la desarmonía como fin de su vida, la negativa a toda oferta salvífica que Dios le presenta. Dios no libera al hombre de su «desorden» sin el libre consentimiento del hombre mismo. Que de lo que se trata en los Ejercicios es precisamente de «ejercitarse» en superar lo negativo, el desorden contrasalvífico de la existencia, se enuncia ya en el título mismo: «Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea». (Ej. 21).

El hombre se encuentra, pues, dentro de una negatividad que no es sólo física y moral sino que se remonta a los orígenes metafísicos del ser creado como tal, pero es invitado a salir de ella quitando «de sí todas las afecciones desordenadas» (como primer paso); «y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida». (Ej. 1) En estado de «justicia original» la voluntad humana está en armonía con la de Dios y, por tanto, no hay contrasentido en los actos humanos. Ahora esto se hace problemático, necesita de un ejercicio heurístico: «buscar y hallar».

Si es cierto que Dios manifiesta su voluntad en todos los tiempos y de muchas maneras: a través de las religiones, de la revelación bíblica, de la Iglesia, a través de la razón y de la moral; Ignacio está convencido de que, además, Dios tiene un proyecto particular con cada uno «en la disposición de su vida». Esto remite ciertamente al problema de la predestinación. Pero ya vimos que, para Ignacio, el tratamiento abstracto del problema es irrelevante. En el ejercicio ignaciano de buscar y hallar la voluntad divina se trata evidentemente de la relación entre Dios y el hombre o, mejor dicho, entre Dios y el individuo. Pero a éste no le acontece, salvo casos excepcionales, una revelación de lo que debe llegar a ser (de la voluntad de Dios). Ignacio menciona los casos de la conversión de San Pablo y la vocación de San Mateo, (Ej. 175) en los que esto sucede. Pero, en plano general, al individuo no se le «revela» cuál es su

---

doctrina del pecado original en el Concililo de Trento, en *Miscelanea Comillas,* 4 (1946) 164.

identidad más profunda, más propia, cuál es, dicho ignacianamente, la voluntad divina en la disposición de su vida: es necesario buscarla y hallarla.

4. Libertad y elección

Al final de la *República* Platón describe con el mito de Er cómo cada ser humano durante su preexistencia podía elegir entre los paradigmas que los dioses habían preparado. Sin embargo, ellos, se explica más adelante, no mueven a los hombres como a marionetas: los llaman. Es indudable que el proyecto fundamental de la existencia, la vocación, en cada individuo se va decantando con el paso de la vida, es decir necesita ser articulada en el tiempo. Hay, pues, que saber oír la «llamada», descubrir la «vocación», hallar la voluntad divina en la disposición de la vida de cada uno; no basta con poner en orden la existencia, que era la tarea de la «primera semana»; se debe buscar el proyecto fundamental de ella, o sea discernir «los signos de los tiempos» a nivel personal. Esta es la tarea de los ejercicios de la «segunda semana». En ella se trata de la «llamada», de la elección gratuita de Dios y de la respuesta del hombre.

Pero la «elección» en sentido ignaciano no acontece según los paradigmas platónicos o los oráculos délficos ni según un planteamiento psicoanalista, acontece dentro del designio histórico-salvífico y universal de Dios en Jesucristo. Ello significa que Cristo es simultáneamente sujeto y objeto de la elección. En Jesucristo se da, en cuanto segunda persona de la Trinidad, una correspondencia entre la elección activa y la condición pasiva de elegido. Contemplar «cómo las tres personas divinas miraban la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano» (Ej. 102). Es decir, no se trata de concebir al Dios trinitario como un monarca absoluto que determina, sin tener que dar cuenta a nadie, realizar la redención, sino de que Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo se ha determinado (destinado, elegido) a sí mismo en plena libertad para realizar en su segunda persona la salvación del género humano. La elección divina es en primer lugar y sobre todo la llamada de Jesucristo, que lo constituye a su vez en sujeto de llamada. «Ver a Christo nuestro Señor, rey eterno, y delante del todo el universo mundo, al cual y cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es conquistar todo el mundo...» (Ej. 95). El llamado es el hombre a quien, sin sus méritos, Cristo lo convierte en su «escogido» (Ej. 145). Por ello, la elección es independiente de la decisión del elegido y antecedente a ella. «Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación con vuestro favor y ayuda, delante de vuestra infinita bondad... que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias... queriéndome vuestra santísima magestad elegir y rescibir en

tal vida y estado». (Ej. 98) La voluntad salvífica universal de Dios es también un acontecimiento personal que afecta a cada uno en particular como llamada para un servicio o, mejor dicho, para el servicio incondicional de la misisón de Cristo: «lo que sea vuestro mayor servicio y alabanza». La elección constituye al individuo en su verdadera responsabilidad como cristiano; lo que le lleva al mismo tiempo a una situación de conflicto y de lucha ante «los engaños del mal caudillo». (Ej. 139) La elección tiene carácter agónico y dramático. De este modo, los Ejercicios están tocando el problema del sentido histórico-salvífico del mal en el mundo.

No se trata de dar respuesta a un «por qué», que no tiene respuesta racional, sino de tomar plenamente conciencia de que en la realidad del hombre, como individuo y como sociedad, persiste el trastorno y la fisura del «desorden», de la injusticia, de la iniquidad y del pecado desde los orígenes hasta que se realize plenamente la historia de la salvación con la escatología final de Cristo. Esto convierte la vida cristiana y, no en menor grado, toda la vida humana que se precie de serlo, en una lucha por el bien y la verdad contra el mal y la injusticia. Aquí el proceso de los Ejercicios adquire uno de sus momentos más intensos. El ejercitante se ve situado entre ambas dimensiones personificadas por los dos antagonistas «Christo, sumo capitán y Señor nuestro» y «Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura» (Ej. 136). Esta oposición original, que muestra la vida y la historia como un drama, como una «divina comedia», entre Dios y el mal, Cristo y Lucifer, remite a la teología angustiana de la historia, a la pugna entre la «civitas Dei» y la «civitas diaboli». Precisamente porque la libertad creada es tan auténtica, puede convertirse fácilmente en la «magna superbia» del «seréis como Dioses» y, por tanto, devenir un poder que niega la salvación, el fin para el cual el hombre ha sido creado. De este modo, la cualidad que más asemeja al ser creado con su creador se torna en la que más lo aleja de El. Por ello, el mundo, el hombre y la historia están marcados, según la concepción bíblico-cristiana, por una pugna permanente, que Platón, por su parte, y sin conocer la concepción bíblica, la calificó de «hybris», y Agustín lo aceptó reinterpretándolo en sentido cristiano. Las dos «civitates» tienen su origen en dos formas opuestas de amar: el egoísmo y la caridad. Del primero el «caudillo» es Lucifer, del segundo es Cristo, pero ambos amores coexisten sin separación total hasta el fin de los tiempos. Sin embargo, en cada invididuo esta separación comienza a realizarse con sus decisiones —tácitas o expresas— de ponerse al uno o al otro lado. Entre ambos no cabe una tierra de nadie, en donde sería posible la neutralidad. El hombre está dentro de la corriente viva de los sucesos como concausa de los mismos. Una característica de la historia es la impronta de las decisiones personales humanas. La via normal por la que en la vida y en la historia triunfa la injusticia, «Lucifer», «Babilonia», que propone «cobdicia de riquezas», «honor del mundo» y

«crescida soberbia», (Ej. 142) es la opción del hombre por el mal, la mentira, la injusticia, el pecado. El compromiso de la opción humana recae en lo religioso ético.

El agonismo dramático de la elección está motivado además por las dudas que impiden tomar una decisión objetiva[19]. Una vez que el hombre (el ejercitante) opta por seguir la llamada del «Rey eternal», se propone, antes de entrar en «elecciones», que considere las «tres maneras de humildad». (Ej. 164-168) La elección de Dios se dirige, como ya se ha expuesto, primeramente y sobre todo a su Hijo. Los que en él creen están elegidos en Jesucristo. Pero Jesús elige cumplir la voluntad de Dios hasta la muerte de cruz para la salvación del hombre; por tanto, los que quieran seguir su elección están llamados a configurarse con la imagen paradigmática de Cristo pobre y humilde hasta la «locura» de la cruz. «Por imitar y parescer más actualmente a Christo nuestro Señor quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, opprobios con Christo lleno dellos que honores, y desear más ser estimado por vano y loco por Christo...» (Ej. 167). Pero este énfasis en el deseo de la imitación radical de Cristo no pierde de vista que ella no es una especie de titanismo cristiano sino un don especial de Dios. «Assí para quien desea alcanzar esta tercera humildad, mucho aprovecha hacer los tres coloquios..., pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera mayor y mejor humildad». (Ej. 168) Esta «suprema humilitas», que no es otra cosa que manifestación del supremo amor a Dios y a los hombres, hace posible la reconciliación salvadora entre ambos, que la «suprema superbia» había roto: garantiza una «sana y buena elección» de los medios «que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado».

5. «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad»

El conflicto interno que toda elección transcendental comporta, y que el mismo Ignacio lo vivió intensamente[20], encuentra en la «suprema humilitas» de Cristo el paradigma que mejor conduce a una elección

[19] Cf. R. García Mateo, *Ignatius von Loyola - Mystik und Dramatik. Zur geistigen Gestalt der Geistlichen Ubungen,* en *Stimmen der Zeit* 116 (1991) 345-356.

[20] No sólo en el momento de su cambio de vida, como se expuso arriba, sino que más bien parece ser una constante en su modo de actuar. Lo encontramos de nuevo en el episodio del moro, camino de Monserrat, el cual ponía en duda la virginidad de María, es decir, cometía un insulto tal que, según el código caballeresco, debería pagarse con la sangre. Aquí aparece un conflicto en el interior de Iñigo que muestra claramente que él ha descubierto con la conversión, unos meses antes en Loyola, que el ideal de la vida cristiana implica la no violencia. Dos modos de ser se enfrentan en su ánimo: el que él conocía de la venganza sanguinaria, que no sólo era legítimo sino una exigencia ante la ofensa de la honra, y el que acaba de descubrir del seguimiento de Cristo: el amor a los enemigos. «Y así, después de cansado de examinar lo que sería bueno hacer, no hallando

objetiva, libre y deliberada, «de manera que no esté más inclinado ni affectado a tomar la cosa propuesta que a dexarla, ni más a dexarla que a tomarla; mas que me halle como en medio de un peso para seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima». (Ej. 179).

Según las líneas generales de la argumentación ignaciana, el hombre está dirigido al fin para el cual ha sido creado, pero electivamente hacia los medios, de modo que elegir un medio u otro depende de que la razón lo presente como bueno o como más digno de ser elegido en lo que respecta al fin último. Pero en no pocos casos se presentan bienes aparentes (sub ratione boni), que en realidad son contrarios al fin último. Por tanto el planteamiento abstracto no conduce infaliblemente a una «sana y buena elección»: la elección equivocada es siempre posible[21]. La dificultad se acentúa si se tiene en cuenta, siguiendo a Tomás de Aquino, que Dios no es objeto formal de la voluntad sino objeto material implícito. O sea, todos los seres tienden, porque explícitamente apetecen la felicidad, implícitamente a Dios[22].

Justo por ello, porque Dios como fin del hombre no es explícito, hay que buscarlo y hallarlo y para ello tiene que mediar la libre determinación del hombre. Sólo así se entiende que el conocimiento y amor de Dios estén considerados como un deber, el Primer Mandamiento. Para que no quede reducido a un mandamiento sino que se haga experiencia propia de felicidad plena, o sea para que devenga explícito, no basta, según Ignacio, el discurso racional, «porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente». (Ej. 2) La razón advierte pero no siente que el bien saciativo de su búsqueda de la felicidad sea Dios. Por ello, el Principio y fundamento enuncia el tema racional y teóricamente, y la «cuatro semanas» lo «prueban» vivencial y existencialmente; «prueban» que sólo por medio del seguimiento de la llamada de Cristo el hombre encuentra el *Medio* que *más* le conduce al fin para el cual ha sido creado. En este sentido, los Ejercicios se sitúan

---

cosa cierta a qué se determinase, se determinó en esto, scilicet, de dejar ir a la mula con la rienda suelta hasta el lugar donde se dividían los caminos; y que si la mula fuese por el camino de la villa, él buscaría el moro y le daría de puñaladas; y si no fuese hacia la villa, sino por el camino real, dejarlo quedar». *Autobiografía* 16. Este modo de «elegir», que visto desde hoy puede parecer incluso ridículo, muestra en realidad la profunda disponibilidad ante la voluntad de Dios que está en el ánimo de Iñigo, pues según mentalidad de entonces, sobre todo en el mundo caballeresco, el instinto del animal manifiesta en determinadas situaciones lo que Dios quiere. Desde este punto de vista, la actitud de Iñigo recuerda la total disponibilidad de un Abraham, al que se le pide el sacrificio de su hijo. Pero es en el *Diario Espiritual* (1544/45) donde autobiográficamente mejor tenemos documentada la práctica de la elección, en particular cuando se trata de determinar si las iglesias de la Compañía deberían tener renta o no.

[21] Cf. Reglas para la discreción de espíritus (Ej. 313-336).

[22] Cf. A. González Alvarez, Tratado de Metafísica. Teología natural, Madrid 1968, 293.

en el marco ecuménico que el cristianismo, como religión sotereológica, sostiene con otras religiones (judaísmo, islamismo, budismo), o sea en la creencia o búsqueda de un «medio» salvador que libere al hombre del caos, del desorden original que el mal crea a nivel colectivo y personal. De aquí que su visión de Cristo sea eminentemente histórico-salvífica y no especulativa. Cristo es el medio absoluto de la salvación del hombre, es decir todo el ser de Cristo está elegido por Dios para que el hombre llegue a «la prosecución del fin para que es criado». De este modo, la generalidad teológica con que está formulado el Principio y fundamento, que podría aceptarlo también incluso un judío o un musulmán, se concretiza cristológicamente, a la hora de elegir el medio que *más* lleva al fin. El ejercitante espera la salvación por la gracia de Dios en Jesucristo, no por el cumplimiento de la Ley, la iluminación budista, la meditación trascendental o el psicoanálisis; lo cual no significa rechazar elementos positivos de otros modos de sotereología[23].

La gracia de Dios y la libertad han de considerarse, según Ignacio, como un primer dato originario del ser cristiano. Dos son, pues, los conceptos de libertad que se pueden reconocer en los Ejercicios: de una parte, la libertad considerada como libre albedrío, como libertad de elección; de otro, la libertad en sentido bíblico-cristiano, expresada particularmente en el pensamiento paulino, que entiende la libertad ante todo como liberación operada por parte de Dios en Jesucristo (1 Cor. 4,7; Ef. 2, 8 s.). El hombre, en cuanto que su libertad no es absoluta, posee una libertad condicionada por las limitaciones de las propias decisiones, que obligan a elegir, es decir al mismo tiempo a renunciar. La libertad humana, por tanto, si quiere llegar a su plena realización no se puede perfilar como un proyecto arbitrario ni como una intocable autonomía soberana, sino como libertad redimida por una libertad superior. En su realización concreta, la libertad humana, así entendida, implica la fidelidad y la obediencia, precisamente aquello que parece ser todo lo contrario a lo que el ser libre pretende. La idea de libertad está fuertemente marcada por el anhelo de emancipación y de autodeterminación. Por otra parte, no se pueden negar los determinismos psíquico-educativos, culturales y socio-políticos a que está sometida la existencia humana. Generalmente, se admite, pues, una cierta «obediencia» para el funcionamiento de la vida en común y de la educación, pero la obediencia como tal se quiere reducir al mínimo: el ideal es la más amplia autonomía posible. Esta concepción parece estar en radical oposición con la convicción ignaciana, según la cual el hombre no llega a la plenitud de su libertad sino entregándola a la heteronomía divina: «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad». (Ej. 234).

---

[23] Los Ejercicios pueden incorporar, y de hecho lo hacen, elementos de la mística y de la psicología en general, pero siempre vistos desde la cristología.

¿Hay que decidirse por la gracia de Dios contra la autonomía del hombre? ¿Se trataría de darle la razón a Lutero o a Erasmo?

Para Ignacio, este dilema es un planteamiento falso de la cuestión. La libertad del libre albedrío, que busca la mayor autonomía posible, pero no la alcanza del todo, sólo se pude colmar uniéndola a la libertad infinita de Dios. Dotado de inteligencia y voluntad libre, dueño de sus actos y responsable de sus opciones, el hombre debe, según el pensamiento ignaciano, desarrollar la plenitud de sus facultades, afirmar su autonomía, realizar plenamente su libertad. La grandeza de la imagen humanista del hombre, propia de la época (recuérdese el David de Miguel Angel), no se ven empequeñecida y mucho menos negada, pero ella sólo se logra plenamente eligiendo aquello que más conduce al fin para el cual el hombre ha sido creado[24]. La libertad humana no pierde su autonomía cuando se entrega a «buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida», sino que alcanza su plenitud. La «suprema humilitas» del Crucificado, que la «suprema superbia» prometeica del superhombre rechaza, es paradójicamente el medio que *más* conduce a la plenitud de la libertad.

Por tanto, la obediencia en sentido ignaciano no puede excluir la libertad: no viene imperada desde fuera al modo de una disciplina militar, como tantas veces se ha entendido, sino que constituye la expresión de la disponibilidad que surge del amor. «Dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta», (Ej. 234) frase que se puede interpretar como la superación de toda ley al modo de la agustiniana «ama y haz lo que quieras». La obediencia, para el Santo de Loyola surge de la libertad del amor a Dios. Cuando la obediencia se entiende unilateralmente, sin la base de la libre aceptación amorosa, como renuncia impuesta a la libertad y a la autodeterminación se convierte en algo que más bien separa de Dios. La obediencia militarista, ciega, que cumple el mandato por el mandato mismo no es ignaciana, porque no es cristiana. El fundamento de toda obediencia en sentido cristiano no es otro sino un elegir en la obediencia al Padre a la manera de Jesucristo. O, como dice el mismo Ignacio en la famosa carta sobre la obediencia a los Padres y Hermanos de Portugal: «Hermanos carísimos, que se señalen los que en esta Compañía sirven a Dios nuestro Señor, y que en éstos se conozcan los hijos

[24] Teniendo en cuenta la controversia sobre el libre arbitrio, hay que concluir que Ignacio en los Ejercicios crea una mediación entre la libertad autónoma en sentido del humanismo renacentista, que preconizaba Erasmo, y el «servus arbitrius» de la «sola gratia» luterana. Para Ignacio afirmar la «sola gratia» («Dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta») no tiene por qué excluir la libertad del libre albedrío, y viceversa.

verdaderos de ella; nunca mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Cristo nuestro Señor, por quien se obedece»[25].

[25] Cartas, 808. Ignacio tampoco usa la expresión obediencia-cadáver. En las Constituciones de la Compañía se dice: «... la santa obediencia. La cual todos se dispongan mucho a observar y señalarse en ella; no solamente en las cosas de obligación, pero aun en las otras..., teniendo entre los ojos a Dios nuestro Criador y Señor, por quien se hace tal obediencia, y procurando de proceder con spírito de amor y no turbados de temor...» (Num. 547) Y, aunque más adelante se habla de la obediencia ciega, se subraya al mismo tiempo que es por amor a Dios, «haciendo cuenta que cada uno de los que viven en obediencia se debe dexar llevar y regir de la divina Providencia por medio del Superior, como si fuese un cuerpo muerto...» Aquí, en primer lugar, se trata no, como en los Ejercicios, del creyente en general, sino de aquel que libremente, por vocación, es o quiere ser miembro de la Compañía, es decir de una orden religiosa, y en toda orden religiosa la obediencia es un voto, una disposición libre a lo que ordene el superior, pero siempre en cuanto que éste representa a la «divina Providencia». Por tanto, no se propone el mandato por él mismo, sino por amor a Dios. De otra parte, esta obediencia no es ilimitada: «... donde no se pueda determinar que haya alguna especie de pecado». (Ibid).

La personalidad de Ignacio de Loyola

PEDRO LAÍN ENTRALGO
Catedrático de Historia de la Medicina
y Académico numerario de la Real Academia Española,
de Historia y de Medicina

Dos precisiones iniciales. En lo sucesivo, entenderé el término «personalidad» en el más obvio de sus sentidos: el peculiar modo de ser persona un individuo humano; en este caso, el hombre Ignacio de Loyola. Y si alguna vez hablo, como se me ha pedido, de la antropología del santo, no me referiré a la doctrina antropológica implícita o explícita en su vida y en su obra escrita, sino a la conexión entre su personalidad, entendida como queda dicho, y una teoría general de la realidad del hombre.

1. El hombre Ignacio de Loyola

Desde que Ortega publicó su conocido ensayo sobre el pensamiento de Ditthey, no pocas veces ha sido repetida entre nosotros la lapidaria fórmula con que el filósofo germano definió la vida del hombre: una misteriosa trama de azar, destino y carácter. Acaso valga la pena considerar brevemente la significación que debe atribuirse a cada uno de esos tres términos.

Azar: lo que en el curso de una vida humana es aleatorio, y por tanto imprevisible. Es aleatorio el evento que puede suceder y puede no suceder; la determinación de su existencia se escapa en tal caso a nuestro conocimiento. Es, por tanto, imprevisible, porque el más acabado saber acerca de la realidad previa a lo acontecido no permite predecir lo que de hecho acontece. A veces el azar no pasa de ser, como dijo el matemático Borel, un nombre dado a nuestra ignorancia; así es azaroso el término del movimiento de la bola de la ruleta. En otros casos, el azar

es humanamente invencible; para el físico actual, sólo estadística puede ser la previsión del movimiento de las partículas elementales; y para todos los hombres, azarosa es, aunque en algunos casos sea probable, la aparición de los actos que histórica o biográficamente dependen de la libertad de las personas.

Destino: lo que en el curso de una vida humana se halla fuertemente condicionado —nunca absolutamente determinado— por la constitución biológica del individuo y por la situación histórico-social en que existe. En su libro *Verbrechen als Schicksal*, «Crimen como destino», el psiquiatra Julius Lange describió hace tiempo el caso de dos gemelos homozigóticos que, separados uno de otro a lo largo de su vida, cometieron delitos muy semejantes entre sí. Destino es ser esclavo en una sociedad esclavista, y como doloroso destino veía su vida el poeta que en el siglo pasado compuso estos mediocres versos:

Mi vida es un erial.
Flor que toco, se deshoja.
Que en mi camino fatal
alquien va sembrando el mal
para que yo lo recoja.

Carácter: el modo habitual con que una persona responde, aceptándolas, rechazándolas o convirtiéndolas en ocasión de un acto creador, a las instancias que le ofrece o le impone la situación histórico-social en que vive; esto es, la personal manera de afrontarlas y de ser responsable de lo que, sea su aparición estrictamente azarosa o parezca atribuible al imperativo del destino, ante ellas se hace. El genotipo individual, la experiencia del mundo y la libertad —por tanto, la capacidad para forjar proyectos y ejecutarlos— son los presupuestos para la formación del carácter de una persona. No parece ilícito, según esto, considerar como sinónimos los términos «carácter» y «personalidad».

Supuesto lo cual, ¿cómo puede entenderse la génesis de la personalidad de Ignacio de Loyola?

Para responder, partamos de lo verdaderamente fundamental. En una muy precisa situación biográfica, la convalecencia de la herida recibida en Pamplona, Ignacio concibe el proyecto de ser lo que real y efectivamente había de ser: santo cristiano y católico, hombre que dentro de la Iglesia católica y a través de ella ofrece a Dios su vida y día a día va cumpliendo su ofrecimiento. Antes que fundador de una orden religiosa, Ignacio quiso ser y fue santo cristiano y católico. Con lo cual la interrogación precedente conduce a esta otra: ¿cómo Ignacio quiso ser y fue santo cristiano y católico? En tanto que santo cristiano y católico, ¿cómo se formó y cómo fue la personalidad de Ignacio de Loyola?

Dos asertos deben componer la respuesta:

1.° En alguna medida, el modo personal de ser santo Ignacio fue biológicamente modulado por lo que en la génesis de su personalidad pusieran su genotípica condición de vasco, el hecho de ser un Loyola de

Azpeitia, y las vicisitudes de su infancia y su mocedad hasta que tuvo plena conciencia de sí; la peculiaridad de su urdimbre afectiva, diría Rof Carballo.

Algo han dicho los biógrafos de San Ignacio acerca de ese ingrediente genético e infantil de su personalidad, y acaso digan más en el futuro. Por mi parte, me limito a consignarlo.

2.° Sin mengua de lo que en la vida de Ignacio de Loyola fue fundamental, la vocación de santo y la vehemente y cotidiana voluntad de serlo, la índole personal de su santidad tuvo que recibir la influencia del mundo en que su vida se formó y transcurrió: la España y la Europa de la primera mitad del siglo XVI, esa que en su biografía jalonan los nombres de Arévalo, Pamplona, Azpeitia, Montserrat, Manresa, Barcelona, Valencia, Alcalá, Salamanca, París, Flandes, Inglaterra y tantas ciudades italianas, Roma a la cabeza; la España y la Europa de los años en que el Renacimiento alcanza plenitud, la *Hochrenaissance* de la historiografía tudesca. Resuelta y deliberadamente, Ignacio de Loyola fue un santo de aquella situación histórica, el más alto y más caracterizado de los santos del Renacimiento, aunque este término no fuera inventado mientras él vivió.

Un talento se forma en la calma,
un carácter en el torrente del mundo,

escribió Goethe. Se trata ahora de saber cómo en la agitada corriente de aquel mundo se formaron el carácter y la santidad de uno de los hombres más universalmente influyentes de su siglo.

2. Ignacio de Loyola, hombre y santo renacentista

Más de una vez ha sido discutida o matizada la canónica conceptuación de la cultura del Renacimiento que propuso Burckhardt. No debo entrar en el tema. Me limitaré a decir lo que para mi propósito considero incuestionable y fundamental: que en la situación histórica de la cultura europea a que damos el nombre de Renacimiento se produjeron tres importantes novedades en la intelección y la realización de la vida humana, respectivamente tocantes a la naturaleza cósmica, la sociedad civil y la realidad del hombre.

a) La estimación estético-religiosa de la naturaleza cósmica, perceptible ya en la declinación de la Edad Media alcanza nivel y estilo «modernos» en el siglo XVI. En su famoso *Cántico*, San Francisco ve como hermanas las realidades del cosmos: *frate sole, sor agua, frate vento, frate focu, sora nostra matre terra*. Sobre ese fundamento religioso y estético se levantará en el siglo XVI la visión cristiana de la relación del hombre con Dios a través de sus sentidos —complementaria, claro es, del momento íntimo de la religiosidad— como término intelectual y

afectivo de dos lecturas: la del libro de la palabra divina (la Biblia) y la del libro de la obra divina (la naturaleza creada).

La devota afición de San Ignacio a la contemplación de este segundo libro queda bien patente en tres significativos textos. Uno del *Libro de los Ejercicios*: «El segundo punto de la Contemplación para alcanzar amor es mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender». El fuego quema porque naturalmente tiene la propiedad de quemar, pensarán todos los cristianos cultos después de la creación del concepto de «causa segunda»; pero Ignacio no renuncia a ver la eficacia de esas «causas segundas» como manifestación visible de una «causa primera», concebida como Dios creador y providente. Procede el segundo de esos textos del relato autobiográfico que el fundador de la Compañía de Jesús dictó al P. Gonsalves de Cámara: «La mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor». Actitud frente al mundo creado que según el testimonio del P. Ribadeneyra se extendía a toda criatura terrestre: «De ver una planta, una hierbecita, una hoja, una flor, cualquier fruta, de la consideración de un gusanillo o de otro cualquiera animalejo, se levantaba sobre los cielos y penetraba en el más interior y en el más remoto de los sentidos... Subíase a un terrado o azotea, de donde se descubría el cielo libremente; allí se ponía en pie, quitando su bonete, y sin menearse estaba un rato fijos los ojos en el cielo».

La veneración de la naturaleza cósmica, cristianamente considerada como «libro de la obra de Dios», tuvo en el renacentista Ignacio de Loyola uno de sus más insignes representantes. Todo ello dentro de su célebre «en tanto en cuanto»; fórmula que en este caso impedía *a radice* pasar de la veneración cristiana al panteísmo en que incurrieron otros renacentistas.

El amor cristiano a las cosas visibles se trocó intelectualmente en una nueva actitud ante el conocimiento del cosmos. Bien por la vía de la pura observación, bien por la del experimento científico, así comenzó en el siglo XVI la *scienza nuova*, y con ella la que luego llamaremos «ciencia moderna». Los catálogos botánicos y científicos, la cosmografía de Copérnico, la anatomía de Vesalio y, poco más tarde, el *esperimento risolutivo* de Galileo, fueron los primeros frutos de esa nueva actitud intelectual ante el cosmos. La lectura del libro de la obra de Dios se hacía ciencia.

No hay indicio de que San Ignacio conociese estas novedades; pero una tácita estimación de ellas debió de haber en él, cuando los a él más próximos quisieron que su cadáver fuese disecado por Realdo Colombo, una de las grandes figuras de la anatomía del Renacimiento. Muy pronto iban a mostrar tal mentalidad los jesuitas que personalmente contribuyeron al desarrollo de la ciencia moderna: el óptico Grimaldi, el mi-

croscopista Kircher, el metafísico Suárez —el primer pensador cristiano que se rebeló contra la visión de la materia como pura pasividad—, los astrónomos de los siglos XVII y XVIII. Ya en nuestro siglo y en España, ese sentido ha tenido la obra del P. Romañá (Observatorio Astronómico de Tortosa) y del P. Vitoria (Instituto Químico de Sarriá), la entomología del P. Longinos Navás y la matemática de los PP. Enrique de Rafael y Alberto Dou.

b) No menos importantes y decisivas fueron las novedades en los motivos y en la realidad de la sociedad civil.

El ansia de honra y fama en el mundo, tan patente en la sociedad renacentista, se expresa reiteradamente en la conducta y en los textos fundacionales y epistolares de San Ignacio. Sin mengua de la ordenación final de sus pensamientos y sus actos *ad maiorem Dei gloriam*, el futuro santo fue uno más entre los que mostraron aquel súbito auge en la estimación de la que Jorge Manrique había llamado «tercera vida», la vida de un hombre en el aprecio de quienes la conocían o pudieron conocerla.

Vivamente la siente en sí Ignacio como lector de vidas ajenas, durante su convalecencia en Azpeitia, tras la herida de Pamplona. O, ya en plena vía hacia la santidad, claramente la expresa la «tentación de vanagloria» que había en él y ascéticamente confesó al P. Gonsalves da Cámara. Cuenta Bernal Díaz del Castillo que Hernán Cortés animaba a sus hombres diciéndoles que de sus hazañas hablarían los historiadoes del futuro más que de las tan famosas de griegos y romanos. Y no ante los héroes de la Antigüedad, sino ante los santos fundadores de las órdenes mandicantes, algo análogo se decía a sí mismo Ignacio, en cuanto aspirante a una superación religiosa e histórica de esos modelos: «Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo que hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo que hacer». Su biógrafo I. Tellechea ha hecho notar la frecuencia con que el adverbio «más» se repite en los escritos ignacianos.

De la mano de esa aspiración a la fama en el mundo había de ir la positiva estimación de las cualidades que en la sociedad civil dan relieve a los hombres. Dice Ignacio, por ejemplo, en sus instrucciones para la admisión de aspirantes: «Los dones externos de riqueza, nobleza, fama y otros semejantes... no son necesarios; pero ayudan a la edificación y hacen más idóneos para ser recibidos a los que sin ellos lo serían por las partes dichas». El mismo criterio debe prevalecer para la elección del Prepósito general: «Cosas externas son la nobleza, riqueza tenida en el século, honra y semejantes. Y estas, *ceteris paribus*, vienen a consideración; pero hay otras más importantes que, aunque estas falten, podrían bastar para la elección». Y esa misma valoración «en tanto en cuanto» del relieve social manifiestan sus advertencias a los Padres enviados a Alemania con propósito de misión: «Tengan y muestren a todos afecto de sincera caridad, y principalmente a los que tienen más importancia para el bien común... Se debe ganar a los doctores de la Universidad y a las personas de autoridad». Qué lejos esta actitud ante el mundo de la

tan pesimista y adversa que revela la letra del Kempis; y también de la que casi cien años después de la muerte de San Ignacio dio origen a otro famoso libro ascético, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, aunque su autor, el P. Nieremberg, tan devotamente perteneciese a la Compañía de Jesús. Viniendo a nuestros días, más próxima a la ignaciana veo la actitud de los jesuitas Ellacuría y Sobrino ante la sociedad civil. Precisamente porque seriamente la estimaba se opuso Ellacuría a la intolerable depravación de ella en el país en que fue asesinado.

c) Tres notas destacan, a mi modo de ver, en la concepción renacentista de la realidad y la vida del hombre: la vehemente exaltación de su dignidad, la afirmación del valor de su individualidad y la explícita proclamación de su libertad.

1. La más alta idea de la dignidad del hombre viene expresada por la fórmula con que la Biblia describe la creación de Adán: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», dijo Dios. Para el cristianismo, en esa bíblica definición de la naturaleza humana —ser por esencia imagen y semejanza de la naturaleza divina— tiene su fundamento la privilegiada situación del hombre entre todas las criaturas del universo; la excelencia del puesto del hombre en el cosmos, diría Scheler.

Pero la intelección y la valoración de esa esencial nota de la condición humana no han sido iguales a lo largo de la historia del cristianismo. Por lo que a mi estudio toca, baste pensar en el pesimismo antropológico que imperó en buena parte de la cultura bajomedieval, y de algún modo heredó el protestantismo de Lutero y Calvino; aunque creada por Dios a su imagen y semejanza, la naturaleza del hombre histórico sería en su mismo fondo *massa damnata*.

Contra este pesimismo se levantan los hombres que mejor representan la mentalidad renacentista: los que como Pico della Mirandola escriben *de hominis dignitate*, los pintores que se autorretratan para expresar la alta dignidad de su personal condición de hombres (Durero, Tiziano), los autores que efigian a sus personajes, Verrocchio ante el Colleone, Donatello ante el Gatamelata, para que con su figura y su gesto digan al espectador «¡Aquí hay un hombre, aquí estoy yo!». Y sin jactancia, con la humildad que para el cristiano debe ser regla, en la estimación del ejercitante como criatura altísimamente digna, en tanto que vocada a la salvación eterna, tienen su más esencial fundamento los *Ejercicios* ignacianos.

2. Dignidad del hombre en cuanto tal; consecuentemente, dignidad de la persona individual en que esa genérica dignidad ha de realizarse. Como Burckhadt nos hizo ver, así vive su individualidad el hombre del Renacimiento. Bien puede decirse que, siendo uno y otro «personas», y siéndolo con iguales títulos ontológicos y teológicos, el hombre renacentista es «más individuo» que el hombre medieval (la isocefalia de las personas representadas en los retablos de la Edad Media) y la vigorosa individualidad exenta del retrato renacentista (las figuras humanas a que

dieron vida los pinceles de Piero della Francesca, de Antonello de Mesina, de Holbein, de Durero); como él, la incipiente biografía de individualidades que son las *Vite* del Vasari; y como hace años demostré, el paso de la historia clínica medieval, el *consilium*, a la *observatio* de la clínica renacentista.

De muy diversas maneras manifiesta San Ignacio su exquisita valoración de la individualidad del ser humano. Ante todo, en lo tocante a la vida espiritual. «Porque como acaesce —dice en las Instrucciones para los *Ejercicios*— que unos son más tardos para hallar lo que buscan..., y asimismo, como unos sean más diligentes que otros, más agitados y probados de diversos espíritus, requiérese algunas veces acortar la primera semana y otras después». Y en otro lugar: «El que da los ejercicios (ha de actuar) según la necesidad que sintiere en quien los recibe». Y en otro: «Según que (los ejercitantes) tienen edad, letras e ingenio, se han de aplicar tales ejercicios». «Miraba mucho el metal y natural de cada uno», dice de su biografiado el padre Ribadeneyra, y repite I. Tellechea. No hay duda: como maestro de vida espiritual, San Ignacio supo estimar, como en lo suyo estaban haciendo los pintores, los escultores, los biógrafos y los médicos de su tiempo, la bien diferenciada individualidad de los hombres a quienes trataba.

Y no sólo en lo tocante a la vida anímica, también en lo relativo a los hábitos y movimientos del cuerpo. Sorprenden la sutileza y la precisión con que el santo ve la relación entre la actitud del cuerpo y la contemplación espiritual: «Entrar en la contemplación —escribe—, quándo de rodillas, quándo postrado en tierra, quándo supino rostro arriba, quándo asentado, quándo de pie... En dos cosas advertiremos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas no pasaré adelante, y si postrado, asimismo, etc.; la segunda, que en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré». La certera intuición psicológica que revela la postura de *Le penseur*, de Rodin, y las reflexiones del neurólogo Goldestein acerca del contraste entre la actividad psíquica que favorecen los movimientos corporales de flexión y la que propician los de extensión, tienen un remoto precedente en ese texto de San Ignacio. Y de modo todavía más sofisticado, en la regla que da para la práctica de la oración que él llama «por compás»: «Con cada anhélito y resollo se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del *Pater noster* o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro; y mientras durare el tiempo de un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de tal palabra».

Cristianamente moderna, frente a los excesos de la ascética medieval, es también la actitud ignaciana ante la salud y la enfermedad. Léanse desde este punto de vista las reglas acerca de la comida de los ejercitantes, y —sobre todo— los consejos con que previene ante la abusiva valoración de los méritos espirituales que una enfermedad pacientemente soportada puede conceder. «Con el cuerpo sano podreis hacer

mucho, con él enfermo no sé lo que podreis», dice a sor Teresa Rajadell en una de sus cartas. No valora tanto San Ignacio lo que el cuerpo enfermo pueda ser como ocasión de merecimiento, cuanto lo que para la perfección de la vida puede hacer el cuerpo sano. El mismo sentir declara una carta al que luego había de ser San Francisco de Borja: «Deseo mucho a V. Sria... que no deje enflaquecer la naturaleza corpórea, que, siendo ella flaca, la que es interna no podrá hacer sus operaciones. Al cuerpo tanto debemos querer y amar, cuanto obedece y ayuda al ánima». Con la metódica cautela de su «en tanto en cuanto», San Ignacio no habría vacilado en aceptar el *desideratum* olímpico ante la actividad del cuerpo: *citius, altius, fortius.*

3. La más alta prenda de la dignidad del hombre es su esencial, irrenunciable condición de ente libre, y en el ejercicio de la libertad está la vía regia para demostrar su preeminencia entre todas las criaturas cósmicas; pero en la historia del cristianismo no siempre ha sido uniformemente considerada la situación de la libertad en la estructura del animal humano.

Lo más esencial del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios. Ahora bien: ¿en qué consiste la razón formal de esa similitud? Los tomistas dirán, siguiendo a su maestro: aunque finita, la inteligencia es lo que hace que el hombre sea imagen y semejanza de Dios. Frente a ellos, Escoto no niega, cómo podría hacerlo, el carácter esencial de la inteligencia en la constitución y en la dignidad de la naturaleza humana, pero piensa que lo verdaderamente propio de ella, y por tanto de la conducta del hombre, es la libertad. *Intellectus, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati.* El hombre es hombre cuando su inteligencia sirve a su libertad; tal sería la esencia de los actos específicamente humanos. En términos teológicos: su libertad, su relativamente absoluta libertad, dirá Zubiri, es lo que verdaderamente hace que el hombre sea imagen y semejanza de Dios. Enorme novedad que, cristiana o secularizadamente concebida, será uno de los más importantes nervios de la cultura moderna. Más que *animal rationale*, como desde los griegos se venía diciendo, el hombre es *animal liberum*, sea la opción, la aceptación, el rechazo o la creación el modo de realizarse su libertad.

Los renacentistas verán como *virtù*, como capacidad para ser libre ante la *fortuna* y personalmente dominarla, aquello que constituye la excelencia específica e individual del hombre. Que por todos ellos lo afirme Leon Battista Alberti: *la fortuna per sè, non dubitare* —escribe—, *sempre fù e sempre sarà imbecillissima e debolissima a chi se gli opponga*. Ser libre y querer demostrarlo con actos; en esto consiste nuestra dignidad de hombres. La vida humana debe ser una obra de arte fundada sobre la libertad y edificada con la inteligencia.

A su modo, supiéranlo o no, en ese campo de los seguidores de la antropología de Escoto se hallaba San Ignacio. Así van a mostrárnoslo

sus propios textos, refiéranse a la dignidad del acto voluntario, a la práctica de la santa indiferencia o a la virtud de la obediencia.

Para el antropólogo Ignacio de Loyola, el acto voluntario es más profundamente humano que el acto intelectivo; y para el cristiano Ignacio de Loyola, aquél exige mayor reverencia que éste. «Usamos de los actos del entendimiento discurriendo, y de los de la voluntad afectando —escribe—; advertamos, pues, que en los actos de la voluntad, quando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor..., se requiere de nuestra parte mayor reverencia que quando usamos del entendimiento entendiendo». El santo prevalece sobre el teólogo: «querer a Dios» vale más que «pensar en Dios», dice en otra página; el ofrecimiento supremo del hombre es el de su libre voluntad, y es así porque lo «más suyo» del hombre es su libertad: «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno *el propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer*, y los otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo». Dos creaciones conceptuales de la Compañía de Jesús, el «concurso simultáneo» de Molina y la «potencia obediencial activa», de Suárez, en esta estimación ignaciana de la libertad tienen su fundamento inmediato.

A la estructura del «en tanto en cuanto», regla constante de la ascética ignaciana, pertenecen dos momentos afectivos e intelectuales: uno de necesidad natural, que todo lo real es de algún modo bueno, el *omne ens est bonum* de la ontología tradicional, y otro de conveniencia personal, que el hombre debe vivir en «santa indiferencia» respecto de todo lo que para nuestra naturaleza no sea verdaderamente necesario: «Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío». No puedo ni debo ser indiferente a lo que me impone mi naturaleza específica e individual, debo aceptarlo: ser alto o bajo, rubio o moreno, listo o torpe. Puedo y debo ser indiferente, en cambio, a todo lo que promueve en mí actos más o menos determinados por mi propia libertad; indiferencia que no excluye, al contrario, que incluye la recta delectación en el ejercicio de lo que simultáneamente sea grato y lícito. Así se deleitaba el santo Ignacio de Loyola contemplando el cielo estrellado o la figura de un animalejo. Solía decir Xavier Zubiri que hombre exquisito es aquel que puede prescindir de todo, pero al que nada es indiferente. No parece improcedente ver en esta idea del hombre exquisito —el capaz de prescindir de lo no indiferente— la concepción ignaciana de la santa indiferencia: una básica indiferencia que no excluye el goce ocasional de lo que lícitamente complace. Nada más lejos de la *adiaforía* y la *ataraxía* de los estoicos y la «pureza» de los cátaros y los jansenistas.

Según estos principios antropológicos y éticos debe ser entendida la doctrina ignaciana de la obediencia, en tanto que ofrecimiento voluntario de lo que más vale en el hombre, su libertad. En su carta a los PP. y Hnos. de Portugal discierne Ignacio tres modos de la obediencia: la

obediencia de ejecución, la obediencia de voluntad y la obediencia de entendimiento. En la primera, el obediente se limita a cumplir una orden. En la segunda «no solamente hay ejecución en el efecto, mas también en el afecto con un mismo querer y no querer». El obediente quiere lo mismo que el imperante. Superior a una y otra forma de la obediencia es la de entendimiento: el obediente según ella ofrece al Superior su entendimiento, su juicio propio, «en cuanto la devota voluntad puede sujetar al entendimiento. Porque aunque el entendimiento no tenga la libertad que tiene la voluntad, y naturalmente (esto es: necesariamente) da su asenso a lo que se le presenta como verdadero, todavía, en muchas cosas, en que no le fuerza la evidencia de la verdad conocida, puede con la libertad inclinarse más a una parte que a otra». Completando a Escoto, Ignacio viene a decir que la libertad, la libre voluntad, puede regir el ejercicio de la inteligencia en todo aquello en que no hay evidencia incuestionable. De nuevo es afirmada la soberanía de la libertad: el obediente es perfecto, a los ojos de San Ignacio, cuando su voluntad señorea su entendimiento, en tanto que esto sea naturalmente posible, y cuando ofrece el ejercicio de ese interno señorío a quien con legítima y santa autoridad manda sobre él.

Devoto admirador del cielo estrellado, afirmador constante de la excelencia de la libre voluntad —por tanto, del orden moral— en la constitución y en la operación de la existencia humana, ¿no viene a ser Ignacio de Loyola una anticipación cristiana y católica del ilustrado Kant?

Conclusión

Ignacio de Loyola fue, o así le veo yo, un hombre que experimentó en sí mismo la inquietud inherente a la vida humana, cuando ésta es sentida desde su fondo —pocos como él han dado fe del *inquietum est cor nostrum* agustiniano—, y que como santo cristiano quiso orientarla y sosegarla. En su vida personal, el azar, el destino y el carácter se juntaron para que él, Ignacio de Loyola, fuese santo cristiano como que de hecho lo fue; porque él fue santo como individuo de una estirpe vasca, como español y europeo del Renacimiento y, en último término, como «él mismo», como hombre que, a la manera de Don Quijote, desde un sano quijotismo a lo divino podía decir «yo sé quien soy».

Ignacio de Loyola ¿medieval o renacentista?

MIGUEL BATLLORI
Profesor de la Universidad Gregoriana (Roma)
y numerario de la Real Academia de la Historia

La ponencia del Prof. Laín Entralgo responde a una cuestión que muchos se han propuesto. Y, como sigue siendo una cuestión, continúa aún en el aire y constantemente se vuelve a proponer. La cuestión es si San Ignacio de Loyola es un hombre medieval, o bien ya un personaje del Renacimiento.

Creo que se trata de una cuestión demasiado compleja para que pueda ser resuelta en forma escuetamente positiva o negativa.

Como la he venido proponiendo desde el cuadricentenario de la muerte del santo en 1956 hasta el presente quincuecentenario de su nacimiento, en este año 1991, no voy a reproponerla ahora, pues mi prospección de esa problemática ha sido ya varias veces publicada bajo el título *Ignatius de Loyola zwischen Mittelalter und Renaissance.*

Pensada como una conferencia conmemorativa más que como un estudio definitivo y sin resquicios, me contenté con recorrer algunos rasgos característicos de la persona, de los escritos y de la obra de San Ignacio, que le conectan más bien con la Edad Media, junto a otros que le vinculan a los tiempos modernos. A mi entender no se puede aceptar, sin más, la expresión: «San Ignacio, ese medieval»; ni la opuesta: «San Ignacio, un hombre plenamente renacentista».

Sólo que los historiadores biógrafos que proceden más de los estudios teológicos que de los propiamente históricos se han sentido inclinados a ponerle la marca de «medieval» (tal es el caso de Paul Dudon y de Hugo Rahner), los biógrafos procedentes del campo de la Historia (Leturia y Villoslada) o de la metateología (Karl Rahner) se han detenido con más predilección en los aspectos renacentistas.

Laín Entralgo no entra en ninguna de esas especialidades condicionantes por proceder de las ciencias biológicas y de la historia de la cultura. Puede dejar, pues, de lado los aspectos medievales que a otros

han encandilado y desorientado, para ceñirse a los aspectos que le aúnan con su tiempo y que le proyectan hacia el futuro. Desde este punto de vista puede afirma tajantemente que él es «el más alto y más característicos de los santos del Renacimiento», y presentárnoslo como «hombre y santo renacentista».

Apartando la vista de las medievales peregrinaciones a Jerusalén, del espíritu de penitencia física, de su afición a las acciones litúrgicas, Lain nos lo presenta en constante e inmediato contacto con la naturaleza cósmica (desde los años de Manresa), con la sociedad civil (antes de su conversión y sobre todo en Roma) y con la realidad del hombre (de los hombres y de las mujeres, a veces con rasgos misóginos, otras con tiernos y filiales agradecimientos a sus favores).

La Biblia había sido el libro de todos los ascetas y místicos desde los inicios del cristianismo; Ignacio no la separa nunca del libro de la naturaleza, que no en vano se han hallado claros ecos de la teología natural de Sibiuda en la contemplación para alcanzar amor y aun en sus experiencias místicas de los años romanos.

Tampoco la separa del hombre, como del hombre trataba sobre todo la teología de Sibiuda tan admirada por Montaigne; en el hombre de San Ignacio el hedor de los pecados viene sublimado por su dignidad, esa «dignidad del hombre», tan característica y tan variada en los más elevados autores del Humanismo y del Renacimiento. Al San Ignacio ya perfectamente estructurado en sus últimos años romanos, mientras está gestando una nueva y original orden religiosa, le interesa ante todo el alma, pero no se olvida del cuerpo y de su salud, tan necesaria para cualquier empresa apostólica: le interesa el hombre porque ha puesto su vista en los hombres.

Ni podemos negar en las páginas de Laín el entrecruce del hombre de la libertad y del hombre de la obediencia, pero no de una obediencia esquemática y caricaturesca, sino de una obediencia que no tiene que doblegarse ante «la evidencia de la verdad conocida». Ahí se da un entresijo entre Santo Tomás que enaltece la inteligencia y San Buenaventura y los suyos que subliman la voluntad y, con ella, el sentimiento.

Como fundador, Ignacio será un gobernante al estilo del antiguo régimen. Pero no se olvidó de decir y repetir que lo que aquí y ahora nos parece bueno, con el tiempo podrá no parecerlo tanto, abriendo así un amplio campo a las adaptaciones temporales. Para mí, ése es el verdadero carisma de San Ignacio, un hombre tan de su tiempo y tan apto para serlo también del futuro.

Un caso concreto de esos vaivenes de la historia religiosa nos lo da el tipo de espiritualidad de San Ignacio. Para muchos, fue sólo un gran asceta, que recelaba de la mística. Para los que bien le conocen fue un grande místico, que además en la cuarta semana de sus Ejercicios, y sobre todo en su *Contemplación para alcanzar amor*, deseaba conducir

al ejercitante que quería llegar a querer servir y amar en todo a Dios, hasta el dintel que le abría el camino de la contemplación elevada.

Ya desde la Edad Media se había notado que, mientras algunos místicos intentaban llegar, y hacer llegar, hasta un llamado «matrimonio espiritual» con Dios —actitud más propia de las mujeres que de los hombres contemplativos—, otros, en cambio, tendían al trato amistoso con Dios y sobre todo a la íntima amistad con Cristo. Ejemplos típicos de esa corriente mística son Ramón Llull en el tránsito del siglo XIII al XIV, y los neerlandeses de la *devotio moderna* en el paso del XIV al XV. La «familiar amistad con Jesús» era el ideal del autor del *De imitatione Christi*, como un siglo y medio antes Llull alcanzaba el sumo de su mística en el *Llibre d'amic e Amat*.

Curiosa esa coincidencia de la mística de la amistad en dos hombres, Llull e Iñigo, que habían pasado del amor lascivo al amor divino.

Más tarde, en la segunda mitad del siglo XVI, volverá a florecer la mística del espiritual desposorio, tan propia de la escuela carmelitana, que ahora suele parecer cosa de tiempos pasados, para volver al trato afectivo con la divinidad, y en particular con Jesucristo, como hombre y como segunda persona de la Santísima Trinidad.

Que también en la espiritualidad se dan los «corsi e ricorsi» de Vico, y lo que pudo parecer superado vuelve a ponerse en primera línea.

En este punto concreto Ignacio de Loyola nos parece, pues, más moderno ahora, que no en la segunda mitad del siglo XVI, en la que él murió, cuando muchas de sus actitudes ascéticas y espirituales parecían ya de otros tiempos.

Esas son algunas de las reflexiones que me ha suscitado la rica ponencia del Prof. Laín Entralgo en este Congreso, a la vez científico y conmemorativo.

San Ignacio y el espíritu de las épocas

JOSE LUIS PINILLOS
Catedrático de Psicología y Académico
numerario de la Real Academia Española

Para llegar a conocer un pueblo o a un hombre, escribía el Unamuno de ***En torno al casticismo***, es menester estudiar de un modo u otro su historia. A través de ella, se llega a la intra-historia y quizá también al intra-hombre. Ahora, de una sola tacada, Pedro Laín ha logrado ambas cosas en su admirable ponencia sobre Ignacio de Loyola, un hombre del Renacimiento que traspasó el umbral de la Modernidad, aunque quizá no para quedarse en ella. Pues si San Ignacio se hubiera limitado a ser un hombre moderno sin más, ahora que la Modernidad naufraga, ¿a quién hablaría su mensaje? Si cada época tiene su genio y su lógica, su Zeitgeist, ¿cómo podría la voz de un hombre del Renacimiento hacerse oir en plena postmodernidad?

Me imagino que la mención de esta equívoca palabra, postmodernidad, habrá hecho torcer el gesto a más de uno de mis oyentes. Ciertamente, en principio no parece que la postmodernidad tenga gran cosa que ver con la teología. Y sin embargo eso es justamente lo que yo voy a sostener aquí y, sobre todo, lo que hace ya bastantes años dejó apuntado Karl Rahner en sus deliciosas *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*. Concretamente, al preguntarse por lo que San Ignacio podría significar para nosotros, se preguntaba Rahner si el individualismo religioso de Ignacio de Loyola no volvería a cobrar nueva vigencia «en este período postmoderno» en que vivimos.

La pregunta de este singular teólogo, aunque hecha en los años setenta, no ha perdido actualidad. Antes bien, a partir de entonces las aproximaciones de la teología a la cultura postmoderna no han hecho sino ir a más. No es este el lugar ni el momento para alardes eruditos —que por otra parte me gustan cada vez menos—, pero a título de ejemplo me van a permitir que les recuerde que otro teólogo, también jesuita, el francés P. Lebeau, acaba de publicar un estudio, «Vers une théologie

'postmoderne'»?, en línea con otros trabajos asimismo recientes. Estoy pensando, por ejemplo, en un artículo de Walter Kasper sobre la dogmática postmoderna («Postmoderne Dogmatik?»), o en el importante libro que R. J. Neuhaus ha dedicado al estudio de la paradójica situación por que atraviesa la Iglesia en el mundo postmoderno: *The Catholic Moment. The Paradox of the Church in the Postmodern World.* Trabajos todos ellos, los citados y muchos otros, que no constituyen caprichos ni excepciones, sino que por el contrario son reflejo de una preocupación verdadera por una cuestión real.

A mi entender, el problema que planteó Rahner es central. Cuando él lo formuló, a fines de los años 70, el asunto de la postmodernidad comenzaba a debatirse, y tal vez las ideas de Rahner al respecto eran aún algo imprecisas. Lo cual, por lo demás, no es muy extraño tratándose de la postmodernidad, es decir, de una cuestión tan compleja y que justamente entonces comenzaba a airearse. A pesar de lo cual, insisto, en el fondo Rahner acertó. En efecto, dada la contextura psicológica de San Ignacio y teniendo en cuenta la firmeza de sus convicciones, la pregunta del teólogo alemán tiene sentido más que sobrado en las actuales circunstancias.

Por lo pronto, es claro que la personalidad de San Ignacio y la mentalidad de un Jean-François Lyotard, o de un Baudrillard, figuras bien destacadas del pensamiento postmoderno, resultan a primera vista tan dispares que una aproximación de ambos discursos no parece en principio muy factible. Más bien cabría sospechar que el mensaje de Ignacio de Loyola debería pasar inadvertido, o rechazarse de plano en una cultura donde no hay mensajes y donde la frivolidad, el pluralismo, la incredulidad frente a los grandes relatos y otras actitudes parecidas campan, si se me permite decirlo así, por sus mismísimos respetos. Evidentemente, una de las razones en que se apoya esta sospecha es la actitud de rechazo de los **méta-récits**, tan característica del pensamiento postmoderno.

En la Introducción a *La condición postmoderna*, Lyotard define efectivamente lo postmoderno como la incredulidad en las metanarrativas. Esta incredulidad, añade, es sin duda un efecto del progreso de las ciencias, pero ese progreso, a su vez, presupone la incredulidad. El mismo autor reconoce que, a última hora, lo propio del postmodernismo es **su capacidad de subvertirlo todo**, esto es, de «deconstruir» —valga el galicismo— los conocimientos aparentemente más sólidos y los mensajes mejor establecidos: entre los cuales se cuenta, por supuesto, el cristianismo. En este sentido, es claro que el uso de juegos de lenguaje inconmensurables —sin pretensiones de verdad—, la utilización de paralogismo o la sobreabundancia de información inconexa pertenecen al repertorio de ingredientes de que se nutre el escepticismo postmoderno. De ahí la desconfianza que los pensadores postmodernos manifiestan ante los grandes relatos del pasado, como por caso, como ante el gran relato ilustrado

del ascenso del hombre a la universalidad de la razón, o el de la dialéctica de la idea, o el de la emancipación del proletariado y, por supuesto, el del propio cristianismo. En otras palabras, la mente postmoderna ve en toda gran palabra —y de una bien grande es portavoz Ignacio de Loyola— un **poder opresivo y sectario**, un dogal del que es menester emanciparse. La contradicción no puede ser mayor.

A esto es menester añadir que la debilitación de las tensiones entre los grandes polos de creencia que trae consigo la secularización de la vida constituye, evidentemente, otra de las razones por las cuales los grandes relatos han abandonado la arena tradicional de la polémica para caer en el vacío de la indiferencia postmoderna. Junto a ello, tampoco parece que el esteticismo y la actitud lúdica que se han adueñado de la cultura postmoderna, o el pensamiento **light**, estén muy propicios al diálogo con el discurso ignaciano. De hecho, el hedonismo, la trivialidad y el rechazo de toda doctrina de salvación son los compañeros de viaje preferidos por la postmodernidad. De forma y manera, huelga repetirlo, que la probabilidad de que los mensajes de un Ignacio de Loyola encuentren eco en la sensibilidad postmoderna es sumamente escasa.

A todo eso, que no es poco, debemos añadir algo más para completar el cuadro de disonancias que en apariencia separan la palabra ignaciana del discurso postmoderno. Por lo pronto, hay que tener presente que la clausuración en la inmanencia, la **Umschliessung** provocada por el cientismo, que es el verdadero cierre categorial del pensamiento libre, sigue teniendo en el postmodernismo el mismo peso que siempre tuvo en la modernidad. Si a ello se añade la evisceración ontológica de que ha sido objeto el Ser; si a la par se atiende al secuestro de la realidad por su **simulacro**, a la suplantación de lo real por el signo, como ha puesto de relieve enfáticamente Jean Baudrillard; si además se repara en que la técnica permite suscitar en el hombre la impresión de realidad sin realidad y, por consiguiente, facilita la manipulación del temible **poder de lo real**, que alguna vez invocó en sus cursos Xavier Zubiri: si asimismo caemos en la cuenta de que en la postmodernidad el **tiempo y el espacio** han sido anulados, o al menos han sufrido una profunda alteración, y con ellos también se ha transformado nada menos que la forma de la objetividad. En otras palabras, si pensamos que el acontecimiento, el **Ereigniss**, puede ser reproducido fuera del tiempo y el espacio que lo constituye en realidad. Si a la vez tomamos nota del proceso de **fragmentación** que experimenta la sociedad contemporánea; si advertimos hasta qué punto hoy se exalta el valor de la **diferencia** frente a lo mismo, si calibramos cuán grande es la desconfianza del individuo frente a cualquier totalidad que pretenda frenar su independencia; si nos hacemos cargo de la **deconstrución** del sujeto unitario que emprendió el postestructuralismo; si tomamos nota de la **pérdida de la condición de fundamento** que ha sufrido el ser en la postmetafísica y, en definitiva, si analizamos uno por uno los rasgos propios de la cultura postmoderna,

convendremos sin excesiva dificultad en que la figura de Ignacio de Loyola y su discurso, no parecen llevarse demasiado bien con ella.

A la **incredulidad** en los grandes relatos, se opone la **fidelidad** de Ignacio al mensaje de Cristo, a la Revelación. Frente a la disolución en un **monismo inerte** de las tensiones entre las grandes polaridades de la existencia —entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto y qué sé yo más— surge con fuerza el **dualismo combativo** de San Ignacio. En oposición al verbalismo postmoderno del discurso sobre las condiciones, está la acción sobre las condiciones del discurso, del **somatotónico** Loyola. Contra la inclinación postmoderna de **subvertir cualquier orden establecido**, se alza el deseo ignaciano de **purificarlo todo sin subvertir nada**. En clara oposición al **fragmentalismo** y a la entrega en brazos de lo **efímero**, Ignacio de Loyola afirma la eterna totalidad de un Dios que nos espera. En suma, frente a la postura lúdica de la postmodernidad, ante la moda que todo lo invade, frente a la vida como diversión y a la existencia frívola, Iñigo de Loyola opone la vida y la muerte como realidades absolutamente serias, como algo que va de veras y no se presta a ser tomado a chanza. En contraste con el deseo de «que nos dejen jugar, y que nos dejen jugar en paz», expresado por Lyotard, Ignacio de Loyola era de los que se la jugaba y, de verdad, se la jugó. San Ignacio era y sigue siendo un hombre de confianza, de los que se puede uno fiar en los momentos graves, como los que atraviesa nuestro tiempo. A diferencia de la contradicción en que incurre un individualismo que a la par reniega del sujeto, Iñigo de Loyola proclama la personal identidad del individuo frente a las asechanzas de su ambiente.

Por ello, a pesar de los contrastes o, mejor dicho, en virtud de ellos, la personalidad de San Ignacio resulta fascinante para las gentes que no se resignan a vivir entregados a la efímera contingencia del fragmento. En suma, quiero decir que el intra-hombre que llevaba dentro de sí Ignacio de Loyola es justamente la contrafigura del modelo postmoderno o, dicho mejor, éste es como el negativo de aquél. Sinceramente, en el fondo nadie piensa a estas alturas que la postmodernidad sea el repuesto de la modernidad, si es que esta de verdad ha concluido: cosa que duda Habermas y que, en última instancia, nadie sabe. Pero de todos modos, como quiera que sea, en las actuales circunstancias serán cada vez más, pienso yo, los que busquen oir palabras de esperanza en medio del barullo postmoderno. Es probable que el verdadero repuesto de la Modernidad ande por el camino del intra-hombre que todos somos por debajo de las apariencias, del mismo modo que la intrahistoria es el eterno cauce por el que discurren las aguas más movedizas y turbulentas de la historia.

* * *

No sé. Sospecho que el viejo teólogo Rahner sabía de qué hablaba cuando puso en conexión el mundo postmoderno con la palabra de San

Ignacio o, mejor dicho, cuando sugirió que el individualismo religioso de Loyola, que nosotros calificamos de «moderno», comienza de nuevo a hacerse absolutamente significativo, «precisamente en el momento en que el individuo amenaza con ser absorbido y desaparecer... en este período **post-moderno**». Yo también me inclino a creer que sí. Hoy como entonces, todavía «el nombre nos queda de cristianos». Más aún, en estos tiempos de **psicologismo moral**, cuando los fines de la vida se disuelven en el fluir hedonista de los procesos psíquicos, la esperanza del mundo se pondrá cada vez más en hombres firmes como Ignacio de Loyola, de los que no van y vienen y se van con la veleidad de cada época.

Martín Heidegger dijo una vez, refiriéndose al postmundo en que creía vivir, que sólo un dios podría salvarnos. Yo pienso que Dios habita en el intra-hombre que en el fondo somos. A última hora, cada cual puede salvar su mundo acudiendo en socorro del de todos. Loyola, Ignacio de Loyola así lo hizo. En definitiva, esta es la suprema razón por la que su espíritu, siendo muy de su tiempo, nunca lo fue sólo de él, ni de época ninguna. Ignacio de Loyola, digámoslo de una vez, fue un hombre esencial, a la vez de su época y de todas. Por eso, su voz va a oirse también en esta época incierta que, a falta de un nombre mejor, llamamos postmoderna. Los tiempos cambian, pero el espíritu de Loyola pertenece a todas las épocas.

Zur Psychographie des heiligen Ignatius von Loyola

KURT HEINRICH UND CHRISTIANE WALTER
Catedrático de Psiquiatría Clínica
en la Universidad de Düsseldorf
y Director de la Clínica de Psiquiatría
del Estado Renano

Iñigo Lopez de Oñaz y Loyola wurde 1491 als jüngster Sohn und 13. Kind einer alten baskischen Landadelsfamilie 24 Jahre nach der Hochzeit seiner Eltern geboren. H. Rahner zitiert den baskischen Historiker J. de Artetxe (1935) mit der Feststellung: «Die Loyola waren eine der übelsten Familien, die unser Land zu erdulden hatte. Eine jener baskischen Familien, die über dem Tor ihres Schlosses ein Wappen anbrachten, um hinter ihm besser die Übeltaten zu verbergen, die gleichsam die Norm ihres Lebens bildeten». H. Rahner nennt dieses Urteil lediglich «etwas übertreibend». Nach ihm sind Herkunft und Geschichte des Iñigo von Loyola ein geradezu klassisches Abbild der soziologischen Entwicklung der führenden Familien des Baskenlandes, die sich von grossbäuerlicher Herkunft im 14. Jahrhundert zu einer adligen Kriegerkaste entfalten, um im 15. Jahrhundert der demokratischen Entwicklung der Städte und der absoluten Königsmacht des geeinten Spanien zu unterliegen. Soldatischer Dienst war familienüblich. Iñigos Bruder Juan Perez starb 1946 im Kampf um Neapel, Martin Garcia zeichnete sich im Kampf als Offizier aus, der Bruder Hernando fiel in den amerikanischen Kolonien. Der Bruder Pero Lopez war Pfarrer in Azpeitia und hinterliess bei seinem Tod mehrere illegitime Kinder. Die Umwälzungen von Renaissance und Reformation hatten auf diese Familie keinen erkennbaren Einfluss. Iñigo wuchs, wie Tellechea (1991) betont, in einer abgeschiedenen aristokratischen Welt auf, fernab der städtischen Zivilisation.

Die schulische Bildung Iñigo de Loyolas in Kindheit und Jugend ist als bescheiden zu bezeichnen. In der Familie war man in einem traditionellen Sinne fromm, die kirchliche Praxis wurde nicht in Frage gestellt. Diese Haltung schien vereinbar mit lässlichen moralischen Auffassungen, so hatte Iñigo zwei illegitime Geschwister.

Die Mutter starb, als Iñigo 6 oder 7 Jahre alt war, eine Tante erzog ihn im Familienschloss der Loyola. Tellecha deutet die rastlose Abenteuersuche und die spätere Schwärmerei für eine unerreichbare adlige Dame als Kompensationsversuch einer fehlenden mütterlichen Orientierung. Ignatius, wie er sich nach H. Rahner (1964) zum ersten Mal in einem Brief an Pietro Contarini vom 2. Dezember 1538 nennt, hat in seiner Autobiographie seine Eltern nicht erwähnt, wie er auch die ersten 30 Jahre seines Lebens in seinem «Pilgerbericht» nicht beschrieben hat. Fülöp-Miller (1929) urteilt hart über Iñigos Lebensführung vor seiner schweren Verwundung in Pamplona 1521: «Von frühester Jugend an war seine Seele immer wieder durch masslosen Ehrgeiz vergiftet worden. Seinen Knabenjahren blieb jedes edlere Erlebnis verwehrt, und bis ins Mannesalter verfloss sein Leben am Hofe Ferdinands des Katholischen mit unernsten und sinnlosen Spielereien». Zwar wählte er als junger Ritter die Königin Germana als Herzensdame, im übrigen hatte er, wie viele seiner Standesgenossen, Frauenaffären, war in Raufhändel verstrikt und kam auch wegen Ausschreitungen mit dem Gericht in Konflikt. Ob seine geringe Körpergrösse von 1,58 m ein kompensatorisches Geltungsstreben zur Folge hatte, ist nicht bekannt.

Die Erkrankung an Ozaena, einer übelriechenden Nasenschleimhautveränderung, ist offenbar eine folgenlose Episode geblieben. Nach dem Versagen der zu Rate gezogenen Ärzte soll Iñigo selbst eine Heilung durch Kaltwasserspülungen herbeigeführt haben. H. Rahner stellt fest, daß Iñigo als junger Mann von blühender Gesundheit gewesen sei. Den jungen Höfling und Offizier zeichnete offenbar ungeachtet seiner Kleinheit und Zierlichkeit eine grosse Vitalität aus, die ihn auch gefährliche Verwicklungen, so auch die Nachstellungen eines gewalttätigen Nebenbuhlers in einer amourösen Affäre, Francesco de Oya, mit Erfolg bestehen liess.

Der 20.Mai 1521 bezeichnet den Wendepunkt in Iñigos Leben. Entsprechend seinem pathetischen Ehrbegriff weigerte er sich anlässlich der Belagerung der Zitadelle von Pamplona durch die Franzosen, den Rat der übrigen Offiziere anzunehmen, die Festung ehrenvoll zu übergeben. Er setzte den Beschluss durch, Widerstand um jeden Preis zu leisten. Bei der Beschiessung der Festung wurde Iñigo durch eine Kanonenkugel schwer am rechten Bein, leichter am linken Bein verletzt. Mit seiner Verwundung war der Kampf beendet, da er die Seele des Widerstandes gewesen war. Die endgültige Kapitulation der Zitadelle erfolgte am 24.Mai 1521.

Als ein zweiter Don Quijote, aberwitzig und durchgeprügelt, kam Iñigo in Loyola an (Tellechea, 1991). Die folgenden wiederholten chirurgischen Eingriffe mit Brechen des Knochens wurden von Ignatius selbst als «Schlächterei» bezeichnet. Er hielt die quälenden Schmerzen mit aussergewöhnlicher Disziplin aus. Vitalität und weit überdurchschnittliche Willenskraft erwiesen sich auch bei diesen Gelegenheiten als

beherrschende Wesenszüge Iñigos. Er zeigte sich als ein Mann, der eine schwere Verwundung, schmerzhafte chirurgische Eingriffe und die bleibende Behinderung durch eine Verkürzung des rechten Beines mit bemerkenswerter Selbstbeherrschung ertrug. Bis zu seiner Verwundung hatte er als extrovertierte, genussfreudige, kontaktbereite, auch gefährlichen Auseinandersetzungen nicht aus dem Wege gehende Persönlichkeit mit einem zeitgemäss ausgeprägten ritterlichen Ehrbegriff gelebt. Unter psychopathologischen Gesichtspunkten ist eine Anomalie für diesen ersten Lebensabschnitt nicht festzustellen.

Wenn wir heute geneigt sein könnten, eine soziale Anomie vor der Verwundung in Pamplona anzunehmen, so müssen die Verhaltensmuster der zeitgenössischen Adelskaste berücksichtigt werden. Iñigos Lebensform entsprach ihnen weitgehend.

Die zweite biographisch bedeutsame Phase im Leben des Ignatius beginnt während des 9monatigen Krankenlagers unter der Pflege seiner Schwägerin im väterlichen Schloss von Loyola. Im Alter von 30 Jahren musste er sich mit der Zerstörung seines Daseinsentwurfs als Offizier und Höfling auseinandersetzen. Zunächst hatte er durchaus noch gehofft, seine Karriere fortsetzen zu können. Dies erwies sich aus Gründen der körperlichen Gesundheit, vor allem aber auch wegen einer spirituellen Wendung von oberflächlich-gedankenarmer Weltverhaftung zu einer zunächst schwärmerischen, dann immer tiefer werdenden Frömmigkeit als Irrtum. Die gewünschten modischen Ritterromane nach Art von «Tirant lo Blanch» und «Amadis de Gaula» standen während seines Krankenlagers nicht zur Verfügung. Iñigo las das «Leben Christi» des deutschen Kartäusers Ludolf von Sachsen und eine Heiligenlegende («Flos Sanctorum» von Jacobus de Voragine). Diese Lektüre löste einen durchaus nicht gradlinigen Prozess des Setzens neuer Prioritäten aus. Langeweile und Verdruss über die berichteten Kasteiungen und Verzichte der Heiligen wurden abgelöst durch eine zunächst aus der pathetischen Erlebenswelt des Rittertums abgeleitete Hochachtung und Verehrung der Taten Christi und der Heiligen. Allmählich wurde die libidinöse Besetzung von Persönlichkeitswerten wie Waffenruhm, Frauengunst und aristokratische Ehre ersetzt durch den Wunsch, sich ebenso auszuzeichnen wie der heilige Franziskus oder der heilige Dominikus, deren Leben dem langsam genesenden Iñigo als ebenso wunderbar und heroisch erschien wie das des fahrenden Ritters Amadis. Im August 1553 schrieb er im «Bericht des Pilgers», daß er während seiner Genesung auf Schloss Loyola eines Nachts wach geworden sei und deutlich ein Bild unserer Herrin mit dem heiligen Jesuskind gesehen habe, bei deren Anblick er über einen beachtlichen Zeitraum sehr übermässigen Trost empfangen habe. Ignatius fährt fort: «und er verblieb mit solchem Ekel gegen sein ganzes vergangenes Leben und besonders gegen Fleischesdinge, daß es ihm schien, ihm seien alle Vorstellungsbilder aus der Seele genommen, die er zuvor in sie eingeprägt hatte. Und so hatte er seit jener Stunde bis zum August des

Jahres 1553, da dies geschrieben wird, niemals mehr auch nur eine geringste Zustimmung in Fleischesdingen. Und aus dieser Wirkung kann man urteilen, daß die Sache von Gott war, obwohl er nicht wagte, es zu bestimmen und auch nicht mehr sagte, als das Obengenannte zu behaupten». Tellechea nennt diese Stelle im «Bericht des Pilgers» eine meisterhaft Beschreibung von psychologischer Feinheit von der Unterscheidung der Geister, über die Ignatius später präzise Regeln verfasste.

An diesem dramatischen Wertewandel im Sinne einer Sublimierung zu einem alternativen Rittertum (W. Molinski, 1991) sind abnorme oder gar krankhafte Züge nicht zu entdecken. Die Verknüpfung von Vorstellungen und Affekten bei der «Unterscheidung der Geister» wurde von Ignatius schon bei dieser Gelegenheit praktiziert: unangenehme Gefühle wiesen für ihn auf teuflische Einflüsse hin, angenehme Emotionen liessen das Wirken guter Geister unter der Fahne Christi erkennen. Hier ist zu berücksichtigen, daß die «mystische Technik» des Ignatius in diesem Stadium noch wenig entwickelt war, so daß er zur Verdeutlichung seiner eigenen Wahrnehmungen und Affekte auf die ihm wohlvertrauten Bilder von zwei feindlich einander gegenüberstehenden Heeren zurückgriff, von denen das eine vom Satan befehligt werde, das andere von Christus. Die Wortwahl lässt, wie auch später noch, seine enge Bindung an das Soldatische deutlich werden.

Auf dem Pilgerweg nach Jerusalem machte er als Einsiedler Station bei den Benediktinern am Berg Montserrat und im benachbarten Manresa. Wegen der Pestgefahr in Barcelona zog sich die Unterbrechung der Jerusalem-Reise über 11 Monate hin. In Manresa widerfuhr Ignatius das Erlebnis seiner «Urkirche». Zu der mystischen Qualität der Eingebungen und Visionen ist in eingehenden theologischen Untersuchungen (A. Haas und P. Knauer, 1961; A. Haas 1966) Stellung genommen worden. Psychopathologisch ist der Aufenthalt in Manresa von besonderem Interesse. Verhalten und Erleben des Ignatius waren schon im Urteil der Zeitgenossen auffällig, eine soziale Anomie wurde auch unter den Gesichtspunkten kirchlichen Lebens deutlich. Dem modernen Betrachter seiner damaligen Lebensweise mag ebenfalls manches verschroben vorkommen: Ignatius wohnte in einer feuchten Höhle, unterzog sich den strengsten Bußübungen, fastete tagelang, vernachlässigte die körperliche Hygiene und verletzte sich durch gefährliche Selbstbeschädigungen. Er bettete um Almosen. Empfindungen der göttlichen Erleuchtung wechselten ab mit Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Zeitweilig war seine Depression so heftig, daß er sich das Leben nehmen wollte. Wegen der Sündhaftigkeit eines solchen Unterfangens liess er von diesen Absichten ab.

Dieser Zustand ist als Ausdruck einer krisenhaften Erschütterung der Persönlichkeit zu betrachten, deren Wertesystem sich schmerzhaft gewandelt hatte. Angesichts der überwältigenden Dynamik der tiefgreifenden Änderungen der Weltbeziehung des Ignatius werden die befremdlich, auf den ersten Blick vielleicht sogar krankhaft erscheinenden Äus-

serungsformen und Begleiterscheinungen verständlich. Auch in diesem Stadium der Entwicklung der Persönlichkeit lassen sich zwar sicher von der Durchschnittsnorm des Erlebens und Verhaltens abweichende, jedoch im Sinne der Krankheitslehre pathologische Wesenszüge nicht nachweisen. Die extremen Erlebensformen des Ignatius müssen auch vor seinem sozio-kulturellen Hintergrund gesehen werden. Er war ein Mensch, der durch das ausgehende Mittelalter geprägt war, in dem die Sache Gottes die wichtigste von allen war.

Im «Bericht des Pilgers» werden für die Zeit von 1521 bis 1522 Schauungen berichtet, für die der Terminus «Halluzinationen» nach unserer Auffassung nicht anwendbar ist. Die Ausdrucksweise des Ignatius im «Pilgerbericht» ist psychologisch klar, z.B. heisst es: «Da wurde sein Verstand plötzlich über sich selbst erhoben, wie wenn er die Heiligste Dreifaltigkeit unter der Gestalt von drei Orgeltasten erschauen dürfte...». Aus dieser Darstellung wird deutlich, daß es sich nicht um eine Sinnestäuschung gehandelt haben kann, als Basis wird der «Verstand» angegeben, ausserdem heisst es im Gegensatz zum halluzinatorischen Erleben «wie wenn er die Heiligste Dreifaltigkeit unter der Gestalt von drei Orgelasten erschauen dürfte». Dieses «wie wenn» zeigt die kritische, relativierende Rezeption der eigenen Vorstellung. Der Halluzinierende nimmt dagegen das Halluzinierte als nicht zu bezweifelnde Realität. Ignatius lässt eine Abwägung erkennen, die zwar nicht den sich von Gott herleitenden Wahrheitsgehalt der Schauung in Frage stellt, die jedoch eine der üblichen optischen Wahrnehmung vergleichbare Qualität des Wahrgenommenen nicht behauptet.

Die Gottes- und Glaubensgewissheit des Ignatius ist für diese und alle anderen visionären Vorstellungen als Grundlage anzusehen. Im Sinne psychosomatischer Zusammenhänge wirken die körperlichen Belastungen durch extremes Fasten und Selbstkasteiung als Visionen begünstigende Faktoren. Källstad (1978) hat die Provokation von Veränderungen und Störungen in der Hirnfunktion hervorgehoben, die unter neurophysiologischen Gesichtspunkten zu einer Änderung des Referenzsystems der Persönlichkeit beigetragen haben. Aber auch Källstad spricht nicht von einer psychotischen Erkrankung bei Ignatius.

Im «Pilgerbericht» wird bei der Schilderung der Vision von den drei Orgeltasten in exemplarischer Weise die von Tränen und Seufzern begleitete affektive Befindlichkeit erwähnt. Die sich schon früh manifestierende visio-affektive Parallelität wird ergänzt durch intensive vegetative Empfindungen wie «Wärme», «Hitze», «Aufrichten der Haare», Wahrnehmung der «Körperadern». Hinweise auf «Wohlgeschmack», «inneren Wohlgeschmack», «warme Klarheit und geistlichen Geschmack» im «Geistlichen Tagebuch» des Ignatius lassen eine quasi sensorische Komponente zusätzlich zur visio-affektiven Parallelität erkennen. Am 12.3.1544 empfand er einen «geistlichen Geschmack», gleichzeitig füllten sich seine Augen mit Tränen, dabei empfand er eine grosse

Sicherheit der Seele. Feststellungen wie diese lassen uns diese «Geschmacksempfindungen» als nicht genuin sensorisch, schon gar nicht als Geschmackhalluzinationen interpretieren. Man wird auch diese Empfindungen als metaphorisch aufzufassen haben, in der Eintragung in das geistliche Tagebuch am 12.Mai 1544 ist von «grossem Geschmack an der inneren Stimme» die Rede. Geschmack ist offenbar eher eine emotionale Qualität als eine sensorische.

Aus dem «Pilgerbericht» und aus dem «Geistlichen Tagebuch» wird deutlich, wie sehr Affekte die Grundlagen der von Ignatius berichteten visionären Erlebnisse (Schauungen) gewesen sind. Die Vision von den drei Orgeltasten «war von so viel Tränen und Seufzern begleitet, daß er ihrer nicht mehr Herr werden konnte». Die Schauung «von etwas Hellglänzendem, aus dem einige Strahlen ausgingen und woraus Gott das Licht erschuf», «war begleitet von grosser geistlicher Freude». Andere Schauungen müssen als gedankliche Vorstellungen ohne Visionscharakter aufgefasst werden: «Oftmals und durch lange Zeit schaute er während des Betens mit den Augen seiner Seele die Menschheit Christi und die Gestalt, unter der sie ihm erschien, war wie ein glänzender Körper...».

Die Beschreibung der Erleuchtung am Fluss Cardoner wird im «Pilgerbericht» ausdrücklich als Eröffnung der Augen seines Verstandes bezeichnet. «Nicht als ob er irgend eine Erscheinung gesehen hätte, sondern es wurde ihm das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge über das geistliche Leben sowohl wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt». Diesem Erleben fehlt der halluzinatorische Charakter völlig. Der Erlebende ist sich der Ichhaftigkeit seines Erlebens bewußt, der rationale Charakter der Erleuchtung steht ausser Frage.

Das in Manresa geschaute «Ding, von dem vorher schon die Rede war und das ihm sehr schön und mit vielen Augen besetzt erschien» sah er schliesslich als ein Bild des Teufels an, das er —ganz voluntaristisch— mit dem Stock verjagen konnte.

Die Schau, «wie Gott der Vater ihn Christus Seinem Sohn Zugesellte, daß er daran überhaupt nicht mehr zu zweifeln wagen konnte, Gott der Vater habe ihn Seinem Sohne zugesellt», führte zu einer «Umwandlung in seiner Seele». H. Rahner (1964) hat vor allem den biographischen Bericht von Ribadeneira über diese Vision, der 1572 in Neapel erschienen war, kritischhistorisch untersucht. Phänomenologisch reiht sich diese Schauung in die Serie anderer visionärer oder pseudohalluzinatorischer Erlebnisse des Ignatius ein, die auf dem Boden einer durch intensives Beten erzeugten spezifischen Gestimmtheit, das heißt Erlebensbereitschaft, aufgetreten sind.

Jaspers weist darauf hin, daß Pseudohalluzinationen lange mit Halluzinationen verwechselt wurden. Bei den Pseudohalluzinationen handelt es sich nicht um leibhaftige Wahrnehmungen, sondern um «eine besonders merkwürdige Art von Vorstellungen». Jaspers zitiert Kandinsky, der

ausführt, daß Pseudohalluzinationen den Charakter der Objektivität nicht besitzen. In dem kasuistischen Beispiel Kandinskys scheint es dem Erlebenden, daß er die Bilder nicht mit den äusseren Augen des Leibes sehe, sondern mit anderen, inneren Augen, die sich hinter den äusseren befinden. Nach Jaspers können die pseudohalluzinatorischen Vorstellungen, die immer bildhaft und im inneren Raum bleiben, nacheinander alle Merkmale gewinnen, die den Wahrnehmungen zugeschrieben sind. Die willkürliche Erzeugung detaillierter stetiger Phänomene ist nach Jaspers möglich.

Stimmungen, die die Gestimmtheiten bedingen, sind nach de Mendoza (1970) von existenzieller Relevanz für die ignatianischen Wahlakte bei der Unterscheidung der guten und bösen Geister. In seinem eigenen Directorium zu den Exerzitien weist Ignatius nach de Mendoza ausdrücklich auf den Zeichencharakter der Gemütsregungen hin, mit deren Hilfe eine Wahl getroffen werden soll. Ignatius sei in Manresa auf den gleich nach einer Vision einsetzenden Stimmungswechsel aufmerksam geworden und es sei ihm plötzlich klar geworden, daß Gott sich ihm gerade durch die Stimmungen mitteilen wollte.

Auch diese unmittelbare Verbindung zwischen Stimmungen und den durch sie bewirkten Wahlentscheidungen hat nichts mit psychotischen, etwa schizophrenen, Erlebensformen zu tun, wie sie Kurt Schneider als das Erlebnis des Gemachten, des Verlustes der Meinhaftigkeit von Gefühlen oder Gedanken beschreibt. Die Zurückführung von Gemütsregungen auf göttliches Eingreifen entsprach einem Lebensgefühl, das zur Zeit des Ignatius allgemein war.

1523 pilgerte Ignatius nach Jerusalem, ohne Geld und Proviant, oft erschöpft von der Reise, körperlich schwach, blass, unscheinbar und bescheiden. Auch seine Pilgerfahrt nach Jerusalem und seine Rückreise erinnern an die Abenteuer des Don Quijote. Fülöp-Miller spricht denn auch von den Reiseabenteuer eines Toren. Das gerade während dieser Reisen zutage tretende fast kindliche Gottvertrauen schloss Zähigkeit in der Verfolgung eigener Ziele und sachgerechtes Handeln nicht aus. Weder für diesen Lebensabschnitt noch für andere Phasen seines Lebens lässt sich gedankliche Zerfahrenheit, wie sie bei schizophrenen Erkrankungen vorkommt, feststellen. Es ist in diesem Zusammenhang zu vermerken, daß sich Ignatius als besonders geschickt im Umgang mit der Inquisition erwies, die insgesamt neunmal gegen ihn ermittelte. Er bewies eine klare Gedankenführung, die immer situationsangemessen war.

1524 begann er in Barcelona ein Studium der Grammatik und der Philosophie, von 1528 bis 1535 folgten Studienjahre in Paris mit den Fächern Latein und Philosophie.

Etwa 1535 verschlimmerten sich die Beschwerden im Bereich des Magen-Darm-Trakts. Er kehrte deshalb vorübergehend in seine Geburtsstadt Azpeitia zurück, wo er sehr asketisch lebte und religiös-soziale Reformen einführte. 1537 erhielt er in Venedig die Priesterweihe, 1540

genehmigte Papst Paul III. den Orden und im April 1541 nahm Ignatius nach dreimaliger Ablehnung die Wahl zum General der Gesellschaft Jesu an.

Die bis zu diesem Punkt geführte psychopathologische Untersuchung lässt erkennen, daß A. Feer (1922) mit seiner Feststellung recht hat, Ignatius von Loyola sei ein «Mann des klarsten Verstandes, des stärksten Willens, unermüdlicher Tatkraft, abhold jeder Schwärmerei und Träumerei, voll reinster Gottesliebe und Nächstenliebe» gewesen. Freilich war es eine andere Verstandesklarheit, als sie heute, auch in der Kirche, vorherrscht. Die Totalität der Gottbezogenheit des Ignatius, die dem Zeitgeist seines Jahrhunderts näherstand als dem heutigen, drückte sich in Erlebens- und Verhaltensformen aus, die am Ende des 20.Jahrhunderts als sozial unüblich, d.h.anomisch, vielleicht sogar als krankhaft erscheinen könnten.

Das mit Eintragungen zum 2.Februar 1544 einsetzende «Geistliche Tagebuch» (A. Haas, P. Knauer, 1961) enthält eine Fülle von Beschreibungen subtiler vegetativer und pseudosensorischer («Geschmack») Wahrnehmungen. Anhand der Eintragung vom 24.Februar 1544 wird noch einmal deutlich, wie eng Affekt und Pseudohalluzination zusammenhängen: «Zu diesen Zeiten war in mir eine so grosse Liebe zu Jesus, und ich verspürte oder erschaute ihn so sehr, daß mir schien, in Zukunft kann überhaupt nichts mehr kommen, was mich von ihm trennen oder über die Gnaden und die Bestätigung, die ich empfangen hatte, unsicher machen konnte». Als Basis des geschilderten Zustandes ist der Liebesaffekt anzusehen, von ihm wird die innere, offenbar nicht leibhaftige Wahrnehmung («verspüren», «schauen») getragen. Aus der affektbedingten Vorstellung bzw.

Pseudohalluzination entsteht das Gefühl der Sicherheit. Die entsprechenden Beispiele lassen sich leicht vermehren. Immer wieder ist von «geistlichen Heimsuchungen», etwa bei der Feier der Messe, die Rede.

Die Eintragung vom 19.März 1544 weist exemplarisch auf eine häufige Erlebensweise des Ignatius hin. «In der Messe ständig eine grosse Fülle von Tränen, ebenso nach der Messe. Während der Messe verlor ich oft die Sprache. Auf Ehrerbietung und Ehrfurcht gerichtet, und viel inneres Verspüren».

Die «Tränengabe» des Ignatius wird von Haas und Knauer in ihren Anmerkungen zum «Geistlichen Tagebuch» eingehend erörtert. Es wird deutlich (Brief des Ignatius an den Herzog Francesco de Borja vom 20.September 1548), daß er das Vergiessen von Tränen für besser hält als viele schwere äussere Bussübungen. Das Vergießen von Tränen als mystische Tugend unterlag bei Ignatius offenbar der willentlichen Beeinflussung. In seinen letzten Lebensjahren bekannte Ignatius seinem Vertrauten, P. Polanco, er habe sich früher für ungetröstet gehalten, wenn er nicht dreimal während der heiligen Messe weinen konnte. Der Arzt habe ihn dann angewiesen nicht zu weinen, und er habe sich aus Ge-

horsam gefügt (zit. nach Haas und Knauer, 1963). Die so häufig berichteten Tränenergüsse entsprechen demnach nicht einer abnormen oder pathologischen Affektinkontinenz, sondern sind ein intentionales Mittel, sich des göttlichen Trostes zu vergewissern.

In der Eintragung vom 11.Februar 1544 ist von der «Zwiesprache mit dem Heiligen Geist» die Rede. Daß es sich hier nicht um das psychotische Antworten auf halluzinierte Stimmen handelt, wird aus dem Exerzitienbuch deutlich: «Das Zwiegespräch hält man, indem man im eigentlichen Sinne spricht, so wie Freunde untereinander oder wie ein Diener mit seinem Herrn spricht». Dieses «so wie» lässt das Zwiegespräch als ein formalisiertes rationales Mittel zur Herstellung der Beziehung zu Gott erkennen. Es fehlen die Kennzeichen von akustischen Sinnestäuschungen.

Auch die «Geistlichen Übungen» (A. Haas, 1967) schliesslich sind ein Dokument, das durch seine zwingende Klarheit und psychologische Meisterschaft die geistige Gesundheit ihres Verfassers beweist. Dies wird schon bei der «ersten Anweisung» deutlich: «Unter dem Namen geistliche Übungen versteht man jede Art, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und rein geistig zu beten und andere geistliche Tätigkeiten, wie später noch erklärt wird. Denn so wie Spazierengehen, Marschieren und Laufen körperliche Übungen sind, gleicherweise nennt man geistliche Übungen jede Art, die Seele vorzubereiten und dazu bereit zu machen, alle ungeordneten Neigungen von sich zu entfernen und, nachdem sie abgelegt sind, den Göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der Ordnung des eigenen Lebens zum Heil der Seele». Dieses Programm wird in den Exerzitien (1522-1535) folgerichtig entfaltet. Sie sind Anweisungen zum Handeln, als blosse Lektüre sind sie nicht gedacht. Sie sollen nach Haas den Menschen eine radikale Unmittelbarkeit zu Gott erfahren lassen. Hervorstechendstes Merkmal ist ihre psychologische Nüchternheit, verbunden mit einer genauen Kenntnis der menschlichen Natur. Die früheren eigenen gesundheitsschädigenden Kasteiungen werden für die Exerzitien nicht empfohlen, es wird im Gegenteil die richtige Mitte beschrieben, die beim Essen und Trinken eingehalten werden soll.

Auch die von O. Karrer (1922) herausgegebenen «Geistlichen Briefe und Unterweisungen» beweisen die Folgerichtigkeit des Denkens des Ignatius, seine diplomatische Begabung, sein Vermögen, in strategischen Zusammenhängen zu denken, die Selbstverständlichkeit des Umgangs mit höchsten Würdenträgern der Kirche und des Staates und seine Erfolge beim Aufbau der Gesellschaft Jesu. Themen seiner Briefe sind Auseinandersetzungen mit den Oberen anderer Orden, methodischreligiöse Unterweisungen, geistliche und soziale Reformen in Azpeitia, Vorschriften für die Berichterstattung an den Ordensgeneral, Disziplinierung widersetzlicher Ordensbrüder und pädagogische Anleitungen für Scholastiker der Gesellschaft Jesu in Coimbra, in denen (1547) Verweise auf das

Soldatentum immer noch eine Rolle spielen. Bedeutsam ist auch ein Brief an den Herzog Franz von Borja vom 27.Juli 1549, in dem Ignatius vor «fixen Ideen», «körperlicher Schwäche» und «Halluzinationen» warnt. Ignatius kannte also durchaus den Unterschied zwischen unvernünftigen fixen Ideen und Sinnestäuschungen einerseits und seinen affektiv-vegetativ-pseudohalluzinatorischen Schauungen innerhalb der Grenzen nicht krankhaften Seelenlebens.

Am 1.Juni 1551 wies P. Polanco im Auftrag des Ordensgenerals auf die Wichtigkeit körperlicher und geistiger Gesundheit bei der Auswahl der Ordenskandidaten hin.

Am 6.August 1552 schrieb P. Polanco wiederum im Auftrag des Ignatius an den Ordensbruder P. Hieronymus Nadal, Rektor in Messina, einen Brief über die Notwendigkeit des Baus einer kaiserlichen Flotte, die gegen die Türken eingesetzt werden sollte. Von Nadal sollte die Anregung an den sizilianischen Vizekönig und von diesem an Kaiser Karl V. weitergeleitet werden. Die Denkschrift ist ein Beispiel hervorragender Kenntnis der politischen und militärischen Fakten, sie zeugt von strategischem Weitblick und im übrigen auch von dem souveränen Selbstbewußtsein eines Mannes, der sich mit seinem Vorschlag an den Kaiser wendet.

Im «Gehorsamsbrief» an die Ordensgenossen von Portugal vom 26.März 1553 wird die psychologische und theologische Begründung des Gehorsams der Jesuiten deutlich. Es zeigt sich bei unvoreingenommener Beurteilung, daß von «Kadavergehorsam» keine Rede sein kann. Der Persönlichkeit des Ordensgenerals war eine erniedrigende, die Menschenwürde verletzende Behandlung seiner Ordensbrüder völlig fremd.

Die Folgen seiner Verletzungen und Krankheiten hielten Ignatius offenbar nicht davon ab, den Ärzten seiner Zeit Vertrauen entgegenzubringen. In einem in seinem Auftrag am 10.März 1554 an Pater Viola in Bologna geschriebenen Brief heisst es: «Tun Sie das, was Ihnen angenehm ist und am meisten Erholung gewährt, vorausgesetzt, daß die Ärzte damit einverstanden sind - denn diesen muss man vernünftigerweise in ihrem Fache Glauben schenken und sich auch einigermassen danach richten». Ermahnungen des Vaters einer grossen Familie, geprägt von Warmherzigkeit und Erfahrung.

Den Ordensgenossen in Portugal riet er zur Vorsicht im Umgang «mit jüngeren Frauenpersonen niedrigen Standes ausserhalb der Kirche oder der Öffentlichkeit». «Man lasse sich also nur mit vornehmen Frauen in geistlichen Dingen näher ein, von denen kein Gerede zu befürchten ist». Hier spielen wohl die Erfahrungen eine Rolle, die Ignatius nach seiner Rückkehr aus Jerusalem in Alcalá gemacht hatte, wo er häufig von jungen Frauen umgeben war, die sich nach Ermittlungen der Inquisition recht hysterisch gebärdeten. Ignatius hat Frauen zu seinem Orden letztlich nicht zugelassen, die Konflikte, die sich aus dieser Haltung mit einzelnen ernsthaft-frommen Frauen ergaben, hat er in Kauf genommen.

Es hat nicht an früheren medizinischen und tiefenpsychologischen Versuchen gefehlt, die Persönlichkeit des Ignatius zu beschreiben und zu deuten. Wir halten den Versuch von G. Hesse (1967), die von uns als Pseudohalluzinationen interpretierten visionären Erlebnisse als typische Erscheinungen einer Temporallappenepilepsie zu interpretieren, nicht für stichhaltig. Je nach Stoffwechsellage sollen bei Ignatius psychomotorische Anfälle oder psychotische Episoden aufgetreten sein. Die Keuschheit des Ignatius führt Hesse auf eine Hyposexualität bei psychomotorischer Epilepsie zurück. Diese Deutung ist vereinfachend positivistisch. Es ist nicht zu verstehen, wie ein progressiv Hirnkranker die Lebensleistungen des Ignatius hätte erbringen können.

Auf die tiefenpsychologischen Deutungen soll in unserer phänomenologisch-psychopathologischen Abhandlung nicht näher eingegangen werden. Wir können allerdings Lohmer (1913) sowie Kerner und Ritter (1987) nicht zustimmen, die Ignatius als Hysteriker bezeichnen. Wenn Hesse neurologische Vermutungen in einer unangemessen simplifizierenden Weise anwendet, so tut dies Lohmer mit dem psychoanalytischen Begriffsapparat ebenfalls. Streckenweise erscheinen die psychoanalytischen Deutungen von Lombillo (1973) realistischer, owohl die Interpretation der Stadt Pamplona als Mutter, der angreifenden Franzosen als Vater und der Verletzung durch die Kanonenkugel als symbolische Kastration recht gewaltsam anmutet. Der sich auf diese Hypothesen beziehenden Kritik von Adelheid Franz und H. Kügler (1990) stimmen wir deshalb zu.

Die Auswertung aller zitierten Unterlagen, zu denen die Wahlpunkte über die Armut der Häuser der Gesellschaft Jesu und vor allem auch die Ordenskonstitution als wichtige Quellen hinzuzufügen sind, ergibt unter psychopathologischen Gesichtspunkten keine Hinweise auf das Vorliegen einer psychotischen Erkrankung im Sinne einer endogenen Depression, Manie oder Schizophrenie bei Ignatius. Überzeugende Symptome einer organischen Hirnerkrankung sind ebenfalls nicht festzustellen. Der Versuch, Gründe für eine bei Ignatius bestehende Temporallappenepilepsie nachzuweisen, kann nicht überzeugen. Auch eine Persönlichkeitsstörung nach Art einer neurotischen Erkrankung ist nicht wahrscheinlich zu machen. Hugo Rahner (1964) hat die Konstitutionen nicht nur als eine Psychographie ihres Verfassers aufgefasst, sondern bat den Einfluss der eigenen Lebenserfahrungen des Ordensgründers auf die Formulierung der Ordenssatzung betont. Diese ist ein gutes Beispiel für die Menschen -—und Weltkenntnis des Ignatius, für sein folgerichtiges Denken und für seine Fähigkeit, einer komplizierten internationalen Gemeinschaft von Männern einen festen Ordnungsrahmen zu geben. Zwar finden sich im Lebenslauf des Ignatius zahlreiche damals wie heute auffällig erscheinende Verhaltensweisen, unserer Auffassung nach dürfen jedoch aus der statistischen Norm herausfallende Wesenszüge nicht in einer symptomatologisch-eindimensionalen Betrachtungsweise entspre-

chend der Lehre von den Persönlichkeitsstörungen aufgefasst werden. Ignatius stellt sich als ein Mensch dar, der mit der Gegenwart Gottes im eigenen Leben radikal ernst gemacht hat. Die Konfrontation mit dem alles Verstehen übersteigenden Wesen der Dreifaltigkeit hat nicht nur seine emotionalen und intellektuellen Persönlichkeitsmerkmale verändert, sein In-der-Welt-Sein wurde einem völligen Wandel unterzogen. Es ist nicht verwunderlich, daß der Zeitgeist unserer Epoche, der auf Emanzipation des Individuums und auf ein hedonistisches Streben nach Glück eingestimmt ist, angesichts einer Gestalt wie Ignatius sich auf Kategorien des Pathologischen zurückzuziehen geneigt ist. Ignatius war sicher abnorm im Sinne der Lehre Kurt Schneiders von den abnormen Persönlichkeiten, die «Abweichungen von einer uns vorschwebenden Durchschnittsbreite von Persönlichkeiten sind».

Massgebend ist die Durchschnittsnorm im statistischen Sinne, nicht etwa eine Wertnorm. Zweifellos ragt Ignatius durch Leben und Werk über den Durchschnitt der Menschen hinaus.

Unter körpermedizinischen Gesichtspunkten ist er dagegen als nicht gesund bzw. als krank zu bezeichnen. Seine Verwundung 1521 in Pamplona und die darauf folgenden chirurgischen Eingriffe haben ihn erheblich geschwächt. Seit der Zeit in Manresa war seine ursprünglich gute und kräftige Konstitution deutlich beeinträchtigt durch übertriebene Bußübungen und gesundheitsschädigendes Fasten. Ribadeneira vermutete in dem strengen Bußverhalten des Ignatius in der Anfangszeit die Ursache für die späteren heftigen «Magenschmerzen». Am Ende seines Parisaufenthaltes wurde er von heftigen kolikartigen Schmerzen in der Magengrube alle zwei Wochen geplagt, zum Teil begleitet von Fieber. 1532 schrieb Ignatius an Isabel Rosell, die körperliche Schwäche diene dazu, einen die Härte des Lebens erfassen zu lassen. Bis 1536 lebte er in Venedig, in Rom wechselte sein Gesundheitszustand fortwährend. 1550 machte er eine lebensgefährliche gesundheitliche Krise durch. 1552 erholte er sich wieder, von da an bis zu seinem Tod im Juli 1556 wechselten Krankheitsperioden mit Phasen relativer Besserung ab. In den ersten Monaten des Jabres 1556 verschlechterte sich sein Zustand unter offenbar falscher ärztlicher Behandlung, so daß er keine Messe mehr feiern konnte. Am 31.7.1556 starb Ignatius still und unbemerkt, ohne den Empfang der Sterbesakramente, auch der ersehnte Segen des Papstes kam zu spät.

Der Sekretär des Ignatius, Juan de Polanco, schrieb unmittelbar nach dem Tode des Ordensgenerals: «Der Vater Ignatius war schon seit langem von schwacher körperlicher Gesundheit. Aber zu Beginn dieses Jahres (1556) war er über das gewohnte Mass hinaus schwach und litt an Magenschmerzen. Allein, gerade in den letzten Monaten entdeckte man, daß seine Krankheit nicht vom Magen, sondern von der Leber kam und so haben denn durch 30 und mehr Jahre die Ärzte gerade die seiner Krankheit schädlichsten Mittel zu erwärmen suchen und erst in dem letzten Abschnitt seines Lebens merkten sie, daß man ihn umgekehrt

hätte behandeln sollen. So machte man ihm einfach kalte Wickel um die Brust und gab ihm kaltes Wasser zu trinken und so fühlte sich Ignatius bald etwas besser». (H. Rahner, 1964). Der Anatom Realdo Colombo obduzierte die Leiche des Ignatius und berichtete: «Ich habe wahrhaftig mit eigener Hand ungezählte Steine herausgenommen, die sich in verschiedener Färbung in den Nieren, in den Lungen, in der Leber und in der Pfortader fanden...».

Alle Zeugen stimmen überein, daß Ignatius seine schwere Erkrankung mit grosser Tapferkeit und Gelassenheit ertragen hat. Erst der Autopsiebericht liess die Mitbrüder des Ignatius die Heftigkeit der erduldeten Schmerzen richtig einschätzen. Sein Umgang mit der Krankheit und den durch sie verursachten Beeinträchtigungen widerlegten auch die Annahme einer hysterischen Persönlichkeit.

Wird der moderne, grundsätzlich individualistische Geniebegriff (E. Kretschmer, 1958) angewandt, so finden sich in Persönlichkeit und Werk des Ignatius die Gegebenheiten, die das Genie ausmachen. Er gehört zu den Menschen von scharf hervortretender wirksamer Eigenart, die in umfassender Weise ihrer Epoche den Stempel ihrer Persönlichkeit aufgedrückt haben und historisch gar nicht aus ihr wegzudenken sind. Kretschmer führt in diesem Zusammenhang Cäsar, Luther, Napoleon, Friedrich des Grossen und Bismarck als Beispiele an. Es handele sich um ganz umfassende Köpfe, die bezeichnenderweise auch auf literarischem Gebiet oft bedeutende Werke und Dokumente hinterlassen hätten, in deren stilistischer und gedanklicher Höhe das Niveau der Gesamtpersönlichkeit sicher greifbar werde.

Die Äusserungsformen des ignatianischen Genies waren durch den Zeitgeist des 16. Jahrhunderts entscheidend mitbestimmt, die Wirkung seiner Persönlichkeit hat jedoch bis in die Gegenwart hinein die epochalen Bedingtheiten überdauert. Die lebensleistung des Ignatius hat nach dem Hegelschen Gesetz die Feuerprobe der nächsten Antithese überstanden und ist in der folgenden kulturellen Synthese bewahrt worden. Ignatius ist auch deshalb eine geniale Persönlichkeit, weil die durch ihn bei vielen Menschen erzeugten Wertgefühle aus dem besonders gearteten seelischen Aufbau ihres Bringers mit psychologischer Notwendigkeit entsprungen sind und ihm nicht in erster Linie durch Glückszufall und Zeitkonjunktur in den Schoss gefallen sind. Kretschmer hat auf diese Persönlichkeitsgebundenheit der Geniebezeichnung hingewiesen. Daß Genie nicht Irrsinn ist, ist häufig betont worden, psychische Störungen bis hin zu psychotischen Erkrankungen sind allerdings wohl doch unter genialen Menschen häufiger als in der Durchschnittsbevölkerung. Für Ignatius von Loyola glauben wir allerdings ausschliessen zu können, daß er psychisch krank gewesen ist oder an einer neurotischen Persönlichkeitsstörung gelitten hat. Er war, wie dargelegt wurde, eine abnorme Persönlichkeit im Sinne des Hinausragens über die Durchschnittsnorm. Goethes Äusserung zu Eckermann am 20. Dezember 1829 trifft wörtlich auf Ignatius zu:

«Das Außerordentliche, was solche Menschen leisten, setzt eine sehr zarte Organisation voraus, damit sie seltener Empfindungen fähig seien und die Stimme der Himmlischen vernehmen mögen. Nun ist eine solche Organisation in Konflikt mit der Welt und den Elementen leicht gestört und verletzt und leicht einer fortgesetzten Kränklichkeit unterworfen». Der provozierende Titel «Genie, Irrsinn und Ruhm» des pathographischen Werkes von Lange-Eichbaum hat nicht selten zu der Gleichsetzung von genialer Begabung und Charakteropathie bzw. Psychose geführt. Am Beispiel des Ignatius von Loyola ist jedoch zu erkennen, daß Persönlichkeitsanomalie nicht mit psychologischen Phänomenen identisch sein muss. Das Genie zahlt einen hohen Preis für Begabung und Ruhm, er besteht jedoch nicht grundsätzlich im Irrsinn.

Literaturverzeichnis

ARTETXE, J. de: Cómo eran los Loyola: Revista de Cultura Vasca 16, 293-297 (1935). In: Rahner, H.: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Herder Verlag, Freiburg 1964.

FEDER, A.: Aus dem geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius von Loyola. Regensburg 1922 Fontes Narrativi de Sancto Ignatio, Bd. 1, Rom 1943. In: Ignatius von Loyola: Das geistliche Tagebuch. Hrsg. von A. Haas SJ und P. Knauer SJ. Herder Verlag, Freiburg 1961.

FÜLOP-MILLER, R.: Macht und Geheinnis der Jesuiten. Knaur Verlag, Berlin 1929.

HESSE, G.: Anfallsleiden und Psychose Loyolas. In: Nervenarzt 38, 102-107 (1967).

IGNATIUS VON LOYOLA: Des heiligen Ignatius von Loyola geistliche Briefe und Unterweisungen. Gesammelt und ins Deutsche übersetzt von O. Karrer SJ. Herder Verlag, Freiburg 1922.

IGNATIUS VON LOYOLA: Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und erläutert von B. Schneider SJ. Herder Verlag, Freiburg 1956.

IGNATIUS VON LOYOLA: Das geistliche Tagebuch. Hrsg. von A. Haas SJ und P. Knauer SJ. Herder Verlag, Freiburg 1961.

IGNATIUS VON LOYOLA: Geistliche Ubungen. Übertragung und Erklärung von A. Haas. Herder Verlag, Freiburg 1966.

JASPERS, K.: Allgemeine Psychopathologie. 9. Aufl., Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York 1973.

KÄLLSTAD, TH.: Ignatius Loyola and the Spiritual Exercises-A Psychological Study. In: Källstad, Th. (Hrsg.): Psychological Studies on Religious Man. Acta Universitatis Upsaliensis, Psychologica Religiosum 7, Uppsala 1978.

KRETSCHMER, E.: Geniale Menschen. 5. Aufl., Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958.

LANGE-EICHBAUM, W., KURTH, W.: Genie, Irrsinn und Ruhm. 7. Aufl., neu bearbeitet von Ritter, W., Bd. 1 und Bd. 6, Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1985 und 1989.

LOMER, G.: Ignatius von Loyola-vom Erotiker zum Heiligen. Eine pathographische Geschichtsstudie. Leipzig 1913.

MENDOZA, R.G. DE: Stimmung und Transzendenz. Duncker & Humblot, Berlin 1970.

POLANCO, J. DE: Chronicon Societatis Jesu auctore Joanne de Polanco. Bd. 6, Madrid 1894-1898. In: Rahner, H.: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Herder Verlag, Freiburg 1964.

RAHNER, H.: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Herder Verlag, Freiburg 1964.

SCHNEIDER, KURT: Klinische Psychopathologie. 13. Aufl., Thieme Verlag, Stuttgart 1987.

TELLECHEA, I.: Ignatius von Loyola. «Allain undzu Fuß». Benziger Verlag, Zürich 1991.

Ejercicios corporales y ejercicios espirituales

DIEGO GARCÍA GUILLÉN
Catedrático de Historia de la Medicina y
Académico numerario de la Real Academia de Medicina

Todo fundador de una Orden religiosa y, por tanto, todo autor de una Regla o Constitución de vida tiene, para el médico, y en particular para el historiador de la medicina, un especial interés. Lo primero que le llama la atención es la similitud de lenguaje y hasta de objetivos que existe entre el programa ascético que intenta plasmar en unas reglas el reformador religioso, y el programa que el médico formula en un régimen de vida. En ambos casos se trata de «regular» la vida, a fin de evitar la «enfermedad» y procurar la «salud». Cierto que en un caso se trata de la llamada «salud del alma», es decir, de la «salvación», y en el otro de la «salud del cuerpo», pero en ambos casos el procedimiento es muy similar; tanto, que las *regulae vitae* monásticas pueden considerarse como *regimina sanitatis* «a lo divino», o más sencillamente, como «medicina a lo divino».

Hace unas tres décadas que el profesor de Historia de la medicina en la Universidad de Heidelberg y maestro mío, Heinrich Schipperges, llamó la atención sobre la influencia de la medicina hipocrático-galénica sobre la Regla de San Benito, y más en concreto sobre la interpretación de la Regla que ofrecen los escritos de la abadesa Hildegarda de Bingen[1]. Después se ha visto que lo mismo sucede con las demás reglas monásticas, tanto orientales como occidentales[2].

[1] Cf. HEINRICH SCHIPPERGES, *Die Benediktiner in der Medizin des frühen Mittelalters*, Leipzig 1964.

[2] Cf. los trabajos de ANTONIO LINAGE CONDE, «La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas», *Cuadernos de Historia de la Medicina española*, 1967; 6: 61-86; «La enfermedad en la organización monástica visigótica», *Asclepio*, 1970; 22: 203-217; «Algunos aspectos biológicos de la *Regula Leandri*», *Cuadernos de Historia*

Un tema apasionante para el historiador español de la medicina es el de saber si la gran literatura religiosa española del siglo XVI continúa esa tradición, o si por el contrario la modifica en alguna medida. Laín Entralgo defendió hace casi cincuenta años que los autores espirituales del siglo XVI, en particular fray Luis de Granada, recibieron una gran influencia de la medicina hipocrático-galénica, que se expresa en su actitud ante el cuerpo, más positiva que la propia de la ascética medieval[3]. Posteriormente confirmó esta hipótesis en el caso de san Ignacio de Loyola, en su ensayo «San Ignacio, santo moderno»[4].

Siguiendo los pasos de mis dos maestros, Laín y Schipperges, he procurado continuar la vía abierta por ellos, analizando de manera sistemática las relaciones entre Medicina y Mística en la España del siglo XVI. De ahí proceden mis trabajos sobre fray Bernardino de Laredo[5], Miguel Servet[6] y san Juan de la Cruz[7]. La lectura sistemática de sus textos me ha dotado de una cierta sensibilidad, casi diría de un especial olfato para detectar las influencias de la literatura médica en sus obras. Querría ofrecer ahora algunos ejemplos de lo que las obras de Ignacio de Loyola ofrecen, cuando se las aborda desde esa perspectiva.

La lectura de cualquiera de los escritos compuestos por Ignacio de Loyola, la *Autobiografía*, las cartas, las *Constituciones*, el libro de los *Ejercicios*, revela la inundatoria presencia de motivos que yo llamaría «médicos», hasta el punto de que a mi modo de ver constituyen una de las características más peculiares de su personalidad y su obra.

Abramos su libro más conocido, los *Ejercicios espirituales*. Sus primeras líneas dicen así:

> Por este nombre, exercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar, correr son exercicios corporales, por la mesma manera todo modo de preparar y disponer el anima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la

---

de la Medicina española, 1972; 11: 309-324; «San Benito contra la neurosis claustral», *Asclepio*, 1976; 28: 27-50.

[3] Cf. PEDRO LAÍN ENTRALGO, *La Antropología en la obra de fray Luis de Granada*, Madrid, CSIC, 1.ª ed., 1946; 2.ª ed., 1988.

[4] Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La empresa de ser hombre*, Madrid, Taurus, 2.ª ed., 1963, pp. 73-89.

[5] Cf. DIEGO GRACIA, «La fisiología escolástica de fray Bernardino de Laredo», *Cuadernos de Historia de la medicina española*, 1973; 12: 125-192.

[6] Cf. DIEGO GRACIA, *Teología y medicina en la obra de Miguel Servet*, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses, 1981.

[7] Cf. Diego Gracia, «Medicina y Mística», en VV.AA. *Homenaje a Luis Sánchez Granjel*, Salamanca, Universidad de Salamanca (en prensa).

disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman exercicios espirituales[8].

EXERCICIOS CORPORALES	EXERCICIOS ESPIRITUALES
Pasear	Examinar la conciencia
Caminar	Meditar
Correr	Contemplar
	Orar vocal y mental
	Otras espirituales operaciones

La segunda parte del texto pone en relación los ejercicios corporales con el buen estado físico, la salud, y los ejercicios espirituales con el buen estado espiritual, la salvación. En ambos órdenes, en efecto, es preciso distinguir dos estados, uno «negativo», que en un caso es la enfermedad y en otro el pecado, y el segundo «positivo», la salud en el caso del cuerpo y la salvación en el del alma. La estructura de esta segunda parte del texto es la siguiente:

* SALUD DEL CUERPO:
  a) *Fase negativa*: Quitar de sí todas las enfermedades.
  b) *Fase positiva*: Salud del cuerpo.
* SALUD DEL ALMA:
  a) *Fase negativa*: Quitar de sí todas las afecciones desordenadas.
  b) *Fase positiva*: Buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima.

Naturalmente, esta relación entre Medicina y Espiritualidad, o entre Cuerpo y Alma, puede considerarse puramente metafórica. Pero en mi opinión tiene un sentido más profundo. Por de pronto, «pasear, caminar y correr» no son términos encabalgados por casualidad, ni que parezcan tener en la pluma de Ignacio su sentido vulgar o común. En toda la tradición galénica eran consideradas manifestaciones de una de las llamadas *sex res non naturales*, conocida generalmente con el nombre de *motus et quies*, es decir, como ejercicio corporal. Parece lógico que si Ignacio de Loyola está intentando definir lo que son «ejercicios corporales», acuda a ese punto del catálogo de las *sex res non naturales*. El catálogo entero consta de seis puntos, que son los siguientes:

Aer
Cibus et potus
Motus et quies
Somnus et vigilia
Excreta et secreta
Affectus animi

---

[8] San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, ed. I. IPARRAGUIRRE y C. de DALMASES, 3.ª ed., Madrid, BAC, 1977, p. 207.

Todas las *sex res non naturales* se encuentran aludidas numerosas veces en las obras de Ignacio de Loyola; tanto, que parece tener una especial preocupación por ellas. Algunas veces las enumera de un modo metódico, como en las *Constituciones*, «comer, dormir y lo demás»[9]. Poco después, en las mismas *Constituciones*, puede leerse:

> En lo que para el comer, dormir y uso de las demás cosas necesarias o convenientes a la vida toca, aunque será común y no diferente de lo que al médico de la tierra donde se vive parecerá, en manera alguna que lo que de aquí quitare cada uno sea por devoción y no por obligación[10].

Este texto es particularmente significativo, porque en él se repite casi exactamente la enumeración del n.° 435: «comer, dormir y lo demás», y ahora se la pone en relación con «el médico de la tierra». Parece, pues, que cuando Ignacio habla de «comer, dormir y lo demás» está haciendo referencia explícita y técnica al catálogo de las *sex res non naturales*, que en su opinión debe estar al cuidado del «médico de la tierra», hasta tal punto que los jesuítas tendrán prohibido hacer por devoción algo que vaya en menoscabo de la salud de su cuerpo. Aquí sólo se puede proceder por obligación, es decir, por mandato del médico.

Naturalmente, además del «médico de la tierra» está el médico del cielo; o dicho de otra manera, además de la salud corporal está la salud espiritual. De nuevo aparece la comunicación entre los dos lenguajes, el médico y el ascético-místico, que es una característica señaladísima de los escritos ignacianos. Cabe decir que Ignacio concibe la vida espiritual como una «medicina del cielo», y la vida corporal como una «medicina de la tierra», y considera que la perfección no puede lograrse más que con ayuda de las dos.

La «medicina de la tierra» tenía en tiempos de Ignacio de Loyola una estructura muy precisa. Se dividía en tres partes, denominadas, respectivamente, *res naturales, res contranaturales* y *res non naturales*. La primera parte tenía por objeto el estudio del cuerpo en estado de salud, la segunda el del cuerpo enfermo, y la tercera el de las cosas que pueden producir salud o enfermedad, según el modo como se utilicen. A estas cosas se las denominó también «neutras», ya que producían salud o enfermedad según el modo como se las utilizara. Así, el comer moderadamente es indispensable para la salud, pero si se hace de modo inmoderado produce enfermedad y hasta la muerte. Por eso se las denomina cosas «neutras» o «indiferentes». En sí no son ni sanas ni enfermas, y producen lo uno o lo otro según el modo como se las utilice. De ahí también su carácter «moral». Hay que «educar» esos hábitos, ya que sólo así mantendremos la salud y evitaremos la enfermedad.

---

[9] *Constituciones*, P. IV, c. 10, n.° 435; ed. cit., p. 537.
[10] *Constituciones*, P. IV, c. 10, n.° 580; ed. cit., pp. 568-9.

Quizá ahora se comprenda por qué el interés de los moralistas por este tipo de cosas. De hecho, cuando Aristóteles habla de la *mesotes* en su *Etica a Nicómaco*, parece que es a esto mismo a lo que se está refiriendo, y parece también que tomó la idea de la medicina. Las virtudes morales, dice Aristóteles, tienen su virtud en el medio de los extremos, que por eso mismo son viciosos. *In medio virtus quando extrema sunt vitiosa*, dice el apotegma latino.

La trasposición al orden moral y ascético del principio médico de la indiferencia ha sido continua desde los tiempos de Aristóteles. Se encuentra en el estoicismo, y por supuesto también en la tradición medieval. Esto es también lo que hace Erasmo en su *Enchiridion militis christiani*, libro que es pura medicina «a lo divino». Su argumento queda bien resumido en este texto de su primer capítulo:

> Quando tú ves que el estómago no cueze bien el manjar o no puede bien retenerle, luego entiendes que ay en el cuerpo alguna enfermedad. Pues has primeramente de tener por cierto que ni aun el pan no es tanto mantenimiento del cuerpo, quanto es al ánima la palabra de Dios. De manera que si tú sientes que ésta se te haze amarga o que te pone hastío, en tal caso, ¿qué ay que dubdar sino que el paladar de tu ánima está enfermo y estragado? Y si no puedes abraçar y retener la palabra de Dios y no la recueces y digeres hasta llevarla adentro en las entrañas para reformar y renovar cada día el alma con ella, manifiesta prueva es que el alma no está bien sana[11].

Erasmo establece una correlación estrecha entre la salud del cuerpo y la del alma. La teoría de la primera la toma de la tradición médica hipocrático-galénica. Erasmo conoce perfectamente, por ejemplo, el catálogo de las *sex res non naturales*. He aquí cómo utiliza dos de ellas (*cibus et potus* y *excreta et secreta*), y las eleva a lo divino:

> No ay animal tan fiero que con industria humana no se amanse, ¿y piensas tú que no avrá también manera para domar al ánimo, domador de todas las cosas? Por tener salud del cuerpo, puedes algunos años acabar contigo de no bever vino, y de no llegar a tu muger (como un ombre médico te lo manda), ¿y no podrás agora unos pocos de meses ensayarte a subjetar tus passiones a la voluntad de tu hazedor, que es Dios, de donde quedes tan maestro que la guerra desta vida se te haga muy gran descanso? Hazes mil cosas por escapar el cuerpo de una enfermedad, ¿y por escapar el cuerpo

[11] ERASMO ROTERODAMO, *Enquiridio o Manual del Cavallero Christiano*, trad. esp. ALONSO MANRIQUE, ed. DÁMASO ALONSO, Madrid, Revista de Filología Española, Anejo XVI, 1932, pp. 120-121.

y ánima de la muerte eterna no harás siquiera lo que los gentiles han hecho por la virtud?[12].

En este contexto es en el que cobra todo su sentido el párrafo de la regla cuarta que dice:

> Ninguna cosa ames, ninguna tengas en mucho y ninguna tampoco dessees, sino a Jesu Christo, o por amor de Jesu Christo. Y al contrario, también ninguna cosa aborrezcas, de ninguna ayas espanto, de ninguna huyas y te guardes, sino del pecado, o por temor del pecado. Y de aquí te verná tanto bien, que qualquier cosa que hizieres, aora veles o duermas, aora comas o bevas, [tu hablar y tu callar, tu obrar y] tu descansar, y también tus passatiempos, todo esto te suceda de manera que sea para acrecentamiento de gualardón [...].
>
> Quando camines, pues, derechamente y apriessa con desseo de llegar a aquel sumo bien, lleva este aviso siempre: que todas las cosas que en el passo se te atravessaren, hasta en tanto sepas desecharlas, o tengas licencia de acojerlas o obligación de abraçarlas, en quanto vieres que estorvan o desembaraçan o favorecen tu camino.
>
> Y estas todas que digo se pueden aora aquí reduzir a tres órdenes [según las diversidades que ay en ellas]. Porque unas ay que assí son de suyo malas y feas, que jamás lleva medio poderlas hazer honestas. Assí como tomar vengança de la injuria o querer mal alguna persona [o otras semejantes]. Estas tales siempre se han de desechar y aborrecer, aunque de seguirlas te sucediesse algún provecho, o de huyrlas se te recreciesse gran tormento. Ca ninguna cosa ay que puedan empecer al buen varón, sino el vicio y la fealdad del pecado. Ay otras, por el contrario, que assí son de suyo honestas y buenas que en ninguna manera pueden ser malas ni feas. Como es tener un amor limpio con todos; aborrecer los vicios; gozarse con las buenas y santas palabras. Otras ay que son medias [o indifferentes]. Assí como la salud, la buena dispusición, la hermosura, las fuerças corporales, la eloquencia o perfeción en el hablar, la ciencia y otras cosas semejantes[13].

Este texto distingue tres género de cosas *(triplex est ordo)*:

1) *Las cosas torpes*: Quaedam enim sunt turpia, ut honeste esse non possint, velut ulcisci injuriam, male velle homini. Haec

---

[12] *Op. cit.*, pp. 172-173.

[13] *Op. cit.*, pp. 217-218. Las palabras entre corchetes han sido añadidas por el traductor español. El texto latino puede consultarse en Ricardo García-Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid, Taurus, 1965, p. 40.

semper adspernanda, quantovis etiam emolumento proposito aut cruciatu...

2) *Las cosas honestas*: Quaedam e regione ita sunt honesta, ut turpia esse non possint. Quod genus sunt, bene velle omnibus, juvare honestis rationibus amicos, odisse vitia, gaudere piis sermonibus.
3) *Cosas indiferentes*: Quaedam vero media, veluti valetudo, forma, vires, facundia, eruditio et his similia. Ex hoc igitur postremo genere rerum, nihil propter se expetendum, neque magis minusve adhibendae sunt, nisi quatenus conducunt ad summam metam.

De lo cual resulta que «en el orden del alma» habría, como en el «orden del cuerpo», tres órdenes distintos de cosas: el de las «cosas honestas» que siempre hay que elegir (benevolencia, ayudar a los amigos por motivos justos, alegrarse de las conversaciones honestas), el de las «cosas torpes», que siempre hay que rechazar (injuriar a otro, la malevolencia, etc.), y el de las «cosas indiferentes o medias», que hay que utilizar en tanto en cuanto ayudan a lo honesto o impiden lo torpe (salud, forma, fuerza, erudición, locuacidad, etc.).

Por si lo dicho no fuera suficientemente claro, Erasmo añade:

> Desta postrera orden de cosas que son medias, ninguna ay que por sí principalmente se deva dessear, ni hemos de usar más dellas o menos que quanto nos pueden más o menos aprovechar a mejor o peor caminar para nuestro término, [que es la bienaventurança]. Muéstranlo allá también los filósofos en su propósito, que ay unas cosas medias y imperfetas como las dichas, que no merecen que nuestros trabajos vayan a pasar solamente a ellas como a fines principales a quien se ayan de ordenar nuestros desseos, sino aplicarlas más adelante a otro fin de más quilate; de manera que ya que uviéremos alcançado estas tales, assí hemos de usar dellas como de cosas que nos dan la mano para sobir a lo más cierto y seguro, que es la virtud, y no detenernos tanto en ellas que impidan nuestro camino, olvidándonos de aquello que vamos a gozar con el gozo demasiado que nos da lo que encontramos en la carrera [...].
>
> Pero has de saber también, que estas cosas medias de que hablamos no son tan yguales entre sí y de una mesma qualidad que se ayan todas de llevar por un rasero, porque unas ay que aprovechan más que otras para la provisión de nuestro viaje, y otras también pueden algo más dañar a los que quieren seguir a Jesu Christo, y aun les hazen a las vezes perder el camino si no están bien sobre aviso; y

por esto assí se deven tomar o desechar cada una de estas tales, según que a nuestro caso hizieren o deshizieren[14].

Y poco más adelante:

Digo aora que entre estas cosas que llamamos medias, la ciencia es principal sobre todas; después della son la buena complexión y salud del cuerpo, las abilidades del ingenio, la eloquencia o gentil lengua, la hermosura, las fuerças, la dignidad, la gracia en ser bien quisto, la autoridad, la prosperidad, la fama, el linaje, los amigos y la hazienda. Cada una, pues, destas cosas, assí devemos acojerla, según viéremos que más se allega a aprovecharnos para la virtud y que más nos acerca a el blanco. Pero entiéndese que los hemos de acojer, offreciéndosenos ellas en este camino por do corriéremos para el último fin; mas no es razón de cobdiciarlas con ansia, ni de torcer la carrera començada, ni nos desviemos de manera que perdamos por esso jornada[15].

Se ha discutido mucho si el *Enchiridion* de Erasmo influye o no sobre Ignacio de Loyola. Personalmente pienso que sí. Pero aunque así no fuera, lo que sin duda conoce Ignacio es la tradición filosófica y médica de que proceden los argumentos que Erasmo utiliza en los párrafos que acabamos de citar. Léase, si no, el siguiente texto:

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden a la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados[16].

En este texto, Ignacio comienza definiendo el objetivo de «salud» espiritual o de «estado de salud» espiritual: «alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima». Lo contrario, el «estado de enfermedad» espiritual, viene constituido por el pecado. Ahora bien, hay un enorme conjunto de cosas que están en medio

[14] *Op. cit.*, pp. 218-220.
[15] *Op. cit.*, p. 221.
[16] *Ejercicios*, n.° 23, Principio y fundamento; ed. cit., pp. 214-15.

de esos dos extremos, y que pueden utilizarse para pecar o para alabar a Dios. Este es el caso, dice Ignacio, de todas «las otras cosas sobre la haz de la tierra». Su estatuto es, pues, el de la «neutralidad», y por ello mismo la regla de su utilización debe ser usar de ellas tanto cuanto le ayuden para su salud, y quitarse de ellas tanto cuanto le impidan ese objetivo. Neutralidad no es, pues, «indiferencia» en el sentido vulgar del término, sino en el técnico, el que hemos visto utilizar a Erasmo, y el que expone Ignacio en el conocido párrafo de la «santa indiferencia». Todas las cosas que él cita, salud y enfermedad, riqueza y pobreza, honor y deshonor, vida larga y corta, sólo son «indiferentes» en el sentido técnico de «neutras»; son indiferentes porque pueden ser usadas para bien y para mal, no porque uno no deba desear utilizarlas en el primer sentido y evitar el segundo. Aquí es donde yo veo la influencia de la tradición y la terminología médicas en la obra de Ignacio de Loyola. Lo que en ese párrafo quiere decir es que la salud no es un fin en sí misma, sino sólo un medio para el fin de alabar y servir a Dios, y que por tanto en sí es indiferente. A Dios también se le puede servir desde la enfermedad, aunque conviene cuidar el cuerpo para mejor estar a su servicio.

Ahora entendemos, quizá, por qué los *Ejercicios espirituales* se llaman así. Su objetivo es dirigir las cosas indiferentes al objetivo de la salud espiritual o salvación, del mismo modo que los «ejercicios corporales» intentan ordenar las cosas indiferentes al objetivo de la salud del cuerpo. Ignacio considera que el hombre debe regular su cuerpo hacia la salud mediante ejercicios corporales, y su alma por medio de los ejercicios espirituales. Es la suma de ambos la que puede producir el hombre perfecto, es decir, el «caballero» (*miles*). La diferencia con la tradición médica está en que en ésta los ejercicios espirituales son una parte (los *affectus animi*) de los corporales, en tanto que en el esquema ignaciano, los ejercicios corporales son una parte de los espirituales. Por eso cabe decir que lo que Ignacio hace es una trasposición ascético-mística de la medicina, o también medicina «a lo divino».

Quien cumple con ese esquema será un verdadero «caballero» de cuerpo y alma, un *miles christianus*, y puede formar parte de la «Compañía de Jesús». De nuevo la resonancia del *Enchiridion* de Erasmo es evidente. Léase, si no, su capítulo segundo, «De las armas necesarias para la cavallería y guerra christiana»[17]. La Compañía de Jesús está llamada a desempeñar en la Iglesia el mismo papel que los «guardianes» en la República de Platón[18]. El guardián se diferencia del gobernante y

[17] *Op. cit.*, pp. 126-149.

[18] También este motivo está presente en el *Enchiridion* de Erasmo: «Quiere Platón que se tenga muy principal cuydado en que aquellas sus guardas de la república, [conviene a saber, los principales del pueblo que han de endereçar a los otros y todos aquellos de quien la gente es razón que tome exemplo de bivir o que se guíe por su parecer y consejo], assí como son obligados a estar muy libres de todo vicio, assí también tengan muy buena

del filósofo en que no es un hombre de «inteligencia teórica», sino de «inteligencia práctica». Porque ha de ser inteligente y cultivado, debe ejercitarse en las letras, no sólo en las cristianas, sino también en las paganas. Éste es el origen de la parte IV de las *Constituciones*, y después de la *ratio studiorum*, que de nuevo recuerda el programa de Erasmo:

> Para esta milicia y pelea christiana no del todo repruevo ni me parece muy mal que como cavallero novel una persona como tú se ensaye y exercite en las letras de los [onestos y limpios] poetas y filósofos gentiles, con tanto que sea templadamente y cada uno conforme a su edad las tome como de passo, sin hazer en ellas mucho hincapié, y de manera que no se detenga allí ombre sin querer passar adelante, como algunos que en esto se envejecen y aquí emplean y gastan todo el tiempo de su vida[19].

Los miembros de la Compañía de Jesús deben tener una sólida formación intelectual, a fin de ser buenos «guardianes» de la ciudad de Dios. Su «inteligencia» ha de tener este objetivo «práctico». En esto se parecen de nuevo a los médicos. Para llevar a cabo su cometido, el guardián necesita ser sano de cuerpo (ya que tiene que defender el orden) y de alma (pues tiene que imponer la justicia, que es la virtud moral por antonomasia). Esta es la imagen positiva, física y moral de la milicia que asume San Ignacio. Esta ha sido, también, la razón del éxito de la Compañía de Jesús y su gran obra a lo largo de estos cinco siglos. Frente al viejo concepto benedictino del monasterio como Ciudad de Dios, separado de la Ciudad Terrena, Ignacio considera que la función de la Iglesia es edificar la Ciudad de Dios en la tierra, en medio de la ciudad terrena, y que para eso es preciso un ejército de guardianes platónicos, sanos de cuerpo y rectos de alma, es decir, bien ejercitados corporal y espiritualmente. Esa sería la Compañía de Jesús.

Queda una última pregunta, la de que cuándo y dónde recibió Ignacio esa influencia de la medicina. Una respuesta simple sería decir que en las Universidades de Alcalá y París. Es indudable que allí se enseñaban las doctrinas médicas que acabamos de exponer, y que eran consideradas cosa normal. Pero hoy está perfectamente dilucidado que la primera redacción del libro de los *Ejercicios* es anterior a la etapa de Alcalá. Por tanto, la influencia debe ser más temprana. Quizá hay que buscarla en su contacto con los ejércitos españoles, entre 1520 y 1521, en los sitios de Nájera y Pamplona. Es claro, en contra de lo que la leyenda ha dicho, que Ignacio no fue nunca un militar. Pero sí fue y quiso ser un «caballero», cuyo paradigma es precisamente el guardián platónico. El ejemplo de las virtudes militares fue siempre para él im-

---

y entera noticia y verdadero conocimiento de quáles cosas son las que en la verdad se deven dessear y quáles se deven huyr». (*Op. cit.*, p. 293).

[19] *Op. cit.*, pp. 132-133.

portante, y ello se demostró bien en el sitio de Pamplona, donde asumió el papel de militar. Por otra parte, es bien sabido que en la España del siglo XVI la única medicina bien organizada era la militar, y que ésta era modélica para la Europa de la época. Los ejércitos españoles estaban sanitariamente muy bien organizados, y el primer deber de todo jefe militar era prevenir las enfermedades y curarlas, ya que la disentería, o cualquier otra enfermedad, podrían acabar rápidamente con un ejército. Además de una medicina terapéutica, había otra preventiva. El general quería que sus tropas estuvieran sanas, y cuidaba su higiene, mediante ejercicios corporales, etc. Del mismo modo, Ignacio, como General de la Compañía, se interesará por la «salud» de sus miembros y la «prevención» de las enfermedades, no sólo espirituales sino también corporales. Su Compañía debía ser un ejército de hombres sanos corporal y espiritualmente, que cuidan su salud mediante ejercicios corporales y ejercicios espirituales.

Los *Ejercicios espirituales* comenzaron a escribirse en 1522. En su génesis debió tener bastante influencia el *Ejercitatorio* de García Jiménez de Cisneros, publicado en 1500, y que Ignacio debió conocer en 1522, en Montserrat[20]. El argumento básico de los *Ejercicios* debía tenerlo Ignacio suficientemente claro por entonces, pero no hay duda de que sus lecturas y estudios posteriores, tanto en el Estudio General de Barcelona como en las Universidades de Alcalá y París, debieron servirle para enriquecer y madurar ese núcleo original. Ahí es donde debe situarse la influencia del *Enchiridion* de Erasmo, publicado en latín en 1501, cuando Ignacio tenía diez años, y en español en 1526, en Alcalá de Henares, coincidiendo con su llegada a esa ciudad. Es sabido, por el testimonio de Ribadeneira y de Juan Alfonso de Polanco, que utilizó este libro en el Estudio de Barcelona para perfeccionar su latín, y también que cobró «grande ojeriza y aborrecimiento» a la doctrina de ese autor. He aquí el texto de Ribadeneira:

> Se determinó de estudiar, y parecióle que Barcelona le sería a propósito para ello. [...] Prosiguendo, pues, los exercicios de sus letras, aconsejáronle algunos hombres letrados y píos, que para aprender bien la lengua latina y juntamente tratar de cosas devotas y espirituales, que leyesse el libro *de milite christiano* (que quiere decir *de un caballero cristiano*), que compuso en latín Erasmo Roterodamo, el cual en aquel tiempo tenía grande fama de hombre docto y elegante en el dezir. Y entre los otros que foeron deste parecer, también lo fue el confesor de Ignacio. Y assí, tomando

[20] Los aspectos médicos de esta obra han sido bien estudiados por ANTONIO LINAGE CONDE, «Aspectos antropológicos y médicos en la obra del Abad de Montserrat García Jiménez de Cisneros», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 1973; 12: 279-351.

> su consejo, començó con toda simplicidad a leer en él con mucho cuidado, y a anotar sus frases y modos de hablar. Pero advirtió una cosa muy nueva y muy maravillosa, y es que, en tomando este libro, que digo, de Erasmo en las manos, y comenzando a leer en él, juntamente se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriársele la devoción, y cuanto más iba leyendo, iba más creciendo esta mudanza. De suerte que cuando acabada la lición, le parecía que se le había acabado y helado todo el fervor que antes tenía y apagado su espíritu y trocado su corazón, y que no era el mismo después de la lición que antes della. Y como echasse de ver esto algunas veces, a la fin echó el libro de sí, y cobró con él y con las demás obras deste autor tan grande ojeriza y aborrecimiento, que después jamás no quiso leerlas él, ni consintió que en nuestra Compañía se leyessen, sino con mucho delecto y mucha cautela[21].

¿Quiere esto decir que Ignacio rechazó de plano las enseñanzas de Erasmo? No lo creo. Más bien parece que le molestaron las críticas de Erasmo a la Iglesia, en la persona de sus eclesiásticos, sus frailes, etc. Estas críticas eran aún más evidentes y severas en la traducción castellana del arcediano del Alcor, aparecida en Alcalá en 1526, en la que se llega a decir: «desde la planta del pie hasta encima de la cabeça [...], no vemos que haya cosa sana en la yglesia y universidad christiana»[22]. Esto es lo que probablemente no complació a Ignacio de Erasmo y de los erasmistas, y por eso su actitud fue exactamente la contraria. Para comprobarlo, basta leer las *Regulae ad orthodoxe sentiendum*, añadidas tardíamente a los *Ejercicios*, y de claro sabor antierasmiano y antiprotestante[23]. Así se explica también que la Inquisición de Toledo no pudiera encontrar ninguna sospecha de alumbramiento o herejía en el proceso de 1526[24]. Donde Erasmo habla de «cristianismo», Ignacio habla de «Iglesia». Esta es, quizá, la máxima diferencia entre uno y otro, como queda perfectamente expresado en dos títulos, el del libro de Erasmo, *Enchiridion militis christiani*, y el de la bula de aprobación de la Compañía de Jesús de 27 de septiembre de 1540, *Regimini militantis Ecclesiae*.

---

[21] RIBADENEIRA, *Vida del P. Ignacio de Loyola*, Madrid, 1583, L. I, cap. 13. Cit. por GARCÍA-VILLOSLADA, *Op. cit.*, pp. 26-7.

[22] ERASMO, *op. cit.*, p. 330.

[23] Cf. RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, *Op. cit.*, 169 ss. Cf. también MARCEL BATAILLON, *Erasmo y España*, 2.ª ed. esp., México, FCE, 1966.

[24] Cf. *Autobiografía*, n.° 58; ed. cit., p. 125.

Ignacio de Loyola, reformador

JOSÉ IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS
Catedrático de Historia de la Iglesia
en la Universidad Pontificia de Salamanca

Las propuestas de temas dentro de conjuntos orgánicos como el de este Congreso ignaciano suelen encerrar alguna intencionalidad por parte de quien los propone y acaso alguna resonancia distinta en quien las recibe. Ignacio de Loyola, reformador, fue el argumento que se me designó para mi ponencia. En mis años de formación eclesiástica se nos enseñó que para abordar cualquier asunto, había que iniciar la faena explicando los términos, en este caso, el de la etiqueta que se añade al nombre de Ignacio de Loyola. Según el clásico Casares, Reformador es el que reforma. Y reformar, según él, es volver a formar, rehacer, reparar, restaurar, corregir, poner en orden. En un sentido más concreto significa restituir una Orden religiosa u otro instituto a su primitiva observancia y disciplina. Mas también significa deshacer un establecimiento y, en una esfera más personal e íntima, enmendarse, corregirse, moderarse. Finalmente la palabra reforma significa acción o efecto de reformar o reformarse, o «lo que tiene por objeto mejorar, rehacer o restablecer una cosa».

Por ahí ha de ir el juego, más o menos, aunque deba excluirse la acepción de «restituir una Orden religiosa», porque en el caso de Ignacio de Loyola no restauró Orden alguna, sino que la inventó y fundó de nueva planta. Mas el título de ponencia aparece encuadrado en un epígrafe más amplio que en algún modo lo modula: «Ignacio de Loyola, en tiempo de Reformas. Reformas con mayúscula y en plural. Con ello se quiere designar una etapa histórica concreta dominada por muchos movimientos de reforma, con minúscula, nacidos en el seno de la Iglesia a lo largo del siglo XV y XVI, unos apuntando a la reforma general de la Iglesia y otros a la reforma, efectivamente, de Ordenes o instituciones religiosas; unos empeñados en restaurar primitivas observancias, otros lanzados a instaurarla con fórmulas nuevas. Y la época citada aparece marcada con

el fenómeno de la Reforma, con mayúscula, la Reforma iniciada por Lutero y acompañada por seguidores (Zwingli, Oecolampadio, Butzer, Calvino, etc...) o por fenómenos paralelos o contrapuestos (Cisma inglés, anabaptistas): todos ellos unidos por el común denominador de ruptura con la vieja Iglesia Católica.

Para cualquiera de nosotros es inteligible el título de «Siglo de la Reforma» aplicado a la época, en esta última acepción en que la palabra Reforma cobra sentido específico. Y acaso nos resulta menos habitual la acepción originaria de la palabra alemana *Reformation,* entendida en sentido unívoco como designación exclusiva del fenómeno protestante, dando origen a su antitipo **Gegenreformation**, familiar para nosotros en la versión de Contrareforma. Ambos conceptos *Reformation* y *Gegenreformation,* de origen alemán, implican, por lo demás, una concepción peculiar de la época y encierran no poco cargamento ideológico. En efecto, conciben la Reforma luterana como la acción originaria, la luz en medio de las tinieblas o la providencial aparición del profeta, que habría suscitado, con posterioridad, la reacción vigorosa del Catolicismo, en contra de su amenaza: Contrareforma, Gengereformation.

Tal esquema implica consecuencias, precisamente a la hora de interpretar la significación ignaciana en la historia, porque convierte a Ignacio de Loyola en un reformador contrareformador. Tal etiqueta, con su cargamento subyacente, aparece en el título mismo de la obra de E. Gothein, *Ignatius und die Gegenreformation,* editada en Halle en 1895. Curiosamente mientras el antijesuitismo militante del siglo pasado y anterior se cebaba en la Compañía y extendía su mancha denigradora hasta su mismo fundador —¡qué cosas no se escribieron de Ignacio de Loyola!—, la historiografía protestante, con grandes nombres como Ranke, Maurenbrecher, el citado Gothein y Henrich Böhmer, ensalzaba a Ignacio de Loyola y lo reconocían como el representante más típico y eficiente del Catolicismo del siglo XVI. Bien es verdad que tal reconocimiento aparecía envuelto con la etiqueta de la Contrareforma, e Ignacio de Loyola convertido en el anti-Lutero por antonomasia, adornado de cualidades **naturales** singularmente positivas, como su tesón, su genialidad psicológica, su capacidad organizativa y diplomática, cuando no su maestría en recursos políticos. Ya Karl Rahner denunció en 1941 la incapacidad de estos padres de la nueva idea de Ignacio para penetrar en la Teología, en la urdimbre y trama del alma de un santo, reduciendo su grandeza a factores de mero orden natural.

Y acaso esta tacha aqueja también, aunque parezca paradójico, a la historiografía católica, no liberada del todo de ciertos tópicos o mitos inveterados nacidos del Barroco y proclive a valorar la grandeza histórica de Ignacio por los efectos espectaculares que se siguieron de su estela histórica concreta. En este mismo centenario que concluye, más son los aspectos culturalista solemnes, que el ahondamiento de frente en el enigma personal, natural y sobrenatural de Ignacio de Loyola. Pesan sobre

nosotros siglos de historia y el conocimiento de cómo termina la película del personaje. Mas, cuando acompañamos día a día y año a año el proceso de Ignacio de Loyola, a partir de su conversión a Dios, muchas de esas «glorias» se nos antojan postizas, extrañas a la verdadera entidad de su figura.

En realidad, algo de eso ocurre con el propio Lutero: Reformador, no cabe duda, y suscitador de una Iglesia, que no se llama luterana, sino evangélica. Mas, convertir la tarea de reformar en la clave y punto de arranque de la personalidad histórica de Lutero es olvidar su etapa primera, en que ajeno a toda idea de Reforma, se debatía íntimamente en la búsqueda de la paz interior, en la búsqueda de Dios, «con temor y temblor» existenciales y profundísimos, batallando por descifrar el mensaje bíblico ante el que trepidaba todo su ser. Tal fue su punto de arranque, como lo sería igualmente el de Ignacio de Loyola. El título de reformador, que puede convenir a uno y a otro, no debe escamotear otro título, previo y más transcendente, que es el de convertidos a Dios con pasión. De ahí nacerá y arrancará su afán de reforma. Cada uno seguirá su camino, pero con independencia uno del otro: algo totalmente claro respecto a Lutero, y casi totalmente evidente respecto a Ignacio de Loyola, pero que necesita ser remachado. Porque ¿acaso no han leído alguna vez alguna brillante página literaria en que se presenta a ambos —otoño de 1521— encerrados en los castillos de Wartburg y Loyola rumiando sus respectivos proyectos y maquinando una lucha mutua a muerte? Es tan bello como falso. Se proyecta sobre ese momento lo que ocurrirá décadas después. Lutero ignoraba a Iñigo de Loyola. Si Iñigo había acaso oído el nombre de fray Martín Lutero —algo cronológicamente posible— éste tenía para él menos significado que el del Amadís de Gaula de la fantasía de las novelas caballerescas, a quien trataría de imitar «a lo divino» en su vela de armas de Montserrat. Ni siquiera en los veinte años siguientes a su conversión, Lutero o el luteranismo aparecen estar presentes en su intencionalidad. Había tenido ocasión de conocer de cerca el protestantismo en París, su acción y la represión seguida. Mas en 1537 no sueña sino en ir a Jerusalén a vivir y morir allí, ajeno, al parecer, a la terrible contienda espiritual de Europa y a la consolidación del protestantismo. ¿Dónde está el antiluterano obsesivo?

Aun en la década de los 40, fundada ya en la Compañía, nada apoya la suposición de que piensa en contrarrestar el movimiento protestante. Para nada aparece Lutero en sus escritos. Y sigue siendo falso otro tópico inveterado que interpreta militarmente el nombre de la Compañía como si fuese una milica antiluterana, fundada —otra falsedad histórica— por un antiguo soldado, y que para colmo parece convertirse en su General. El nombre de Compañía de Jesús nació ocasionalmente al Norte de Italia, cuando el grupo de iñiguistas —como primitivamente los llamaban— vivía desparramado por aquellos verdes campos ejerciendo sus ministerios, y las buenas gentes les preguntaban quiénes eran:

porque, claro está, no eran dominicos o franciscanos, ni curas fijos de pueblos. Y del grupo de simples compañeros y amigos brotó el nombre: Compañía de Jesús, amigos unidos en el nombre de Jesús y seguidores de Jesús, alejado de toda significación militar (batallón, compañía) y próximo a otras denominaciones italianas de la época, equivalentes a cofradía, asociación o grupo. Ni lo de General tiene connotación militar alguna, sino que es un adjetivo añadido al sustantivo de Prepósito —Prepósito general— para distinguirlo de los que eran Prepósitos o cabezas de una Provincia o casa particular.

Desechado, pues, el título de reformador anti-luterano o contrarreformista, hemos de abordar el significado del título escueto de reformador. ¿Es Ignacio de Loyola un reformador? ¿Define ese título cabalmente su significación histórica? En la galería de reformadores que nos brinda la historia, y aún más concretamente la historia de la Iglesia, éstos aparecen investidos de una especie de carisma que comprende dos componentes: por una parte, una disconformidad con su entorno, explicitada frecuentemente de modo general o en capítulos precisos en forma de crítica; y, por otra parte, una aspiración a cambios, señalados en forma de programa o ideal. Recordemos los términos explicados. Reformar: volver a formar, rehacer, restaurar, corregir, etc... Y habría que añadir: con proyección social, con implicación de gentes, con horizonte de masas o, al menos, de grupos significativos. La experiencia histórica del siglo XVI nos ofrece, además, una escala de intentos reformadores: reforma radical (*Institutio Christianismi,* de Calvino), retorno a fe heterodoxa (*Restitutio Christianismi,* de Servet); reforma personal (anabaptistas); restauración de formas del pasado, no por ser del pasado, sino por considerarlas más puras y próximas al proyecto original (Iglesia primitiva, *apostolica vivendi forma, sublimitas evangelica,* observancias regulares). Se puede intentar cambiar las mentalidades (Erasmo, Vives); se puede intentar cambiar las estructuras o, al menos, el funcionamiento de las mismas (Proyectos de reforma, *Consilium de emmendanda Ecclesia,* 1536 Concilio, leyes, etc...). ¿En cuál de estas modalidades, cómo y cuándo, hemos de situar a Ignacio de Loyola?

Me van a permitir que les lea un precioso texto de un coetáneo de Ignacio de Loyola, amigo suyo venerado, que a punto estuvo de entrar en la naciente Compañía de Jesús. Es de Juan de Avila, el apóstol de Andalucía. Este sí que es un reformador, que hará llegar discretamente al Concilio de Trento por medio del Arzobispo de Granada unos soberbios planes de Reforma de la Iglesia, con visión global y certera de los males y de sus remedios. En uno de ellos (1551) escribe esto:

> «El camino usado de muchos para la reformación de comunes costumbres suele ser hacer leyes y mandar que se guarden so graves penas; lo cual hecho, tienen por bien proveído el negocio. Mas, como no haya fundamento de virtud en los súbditos para cumplir esas buenas leyes, y por esto les son cargosas, han por esto de

buscar malicias para contraminarlas y disimuladamente huir de ellas o advertidamente quebrantarlas. Y, como el castigar sea cosa molesta al que castiga y al castigado, tiene el negocio mal fin y suele parar en lo que ahora está: que es, mucha maldad con muchas y muy buenas leyes»[1].

¡Cuánta sabiduría y realismo en estas palabras! Buenas son las leyes, recordatorio de deberes y expresión de ideales, y no se pueden menospreciar. Mas, «sin fundamento de virtud para cumplir esas buenas leyes», son semilla que cae en pedregal o en roca viva. Por eso, el Ignacio reformador inició su tarea por el cimiento, esto es, por su propia conversión o reforma, la que él llama sencillamente «mudanza» en el relato que de ella nos hace: una mudanza, íntima y secreta, que, según nos refiere, la empezaron a advertir por algunos signos externos quienes le cuidaban en su convalecencia[2]. Mudanza de la que no dijo palabra, pero que de alguna manera se traslucía. Vean cómo del cúmulo de acepciones de «reformar» Ignacio cumple la que en forma reflexiva dice «reformarse».

En las leves pinceladas sobre su vida anterior que nos proporcionan sus primeros compañeros, los que luego serían jesuítas, hay dos suficientemente expresivas para definir el alcance de esta mudanza: en su época anterior no había sido consecuente con su fe, fue «populariter christianus»[3], un cristiano al modo del pueblo, del montón. Su conversión fue un iniciarse en el descubrimiento de un nuevo mundo interior, solicitado por ideales más altos y con oscilaciones interiores. Ello les condujo a una ruptura total con su pasado, descubierto como vacío y sin sentido, y a una ruptura con su entorno inmediato, su familia y ambiente, no obstante los requerimientos de su hermano y, en segundo lugar, a una entrega generosa a un nuevo ideal de vida diametralmente opuesto al anterior y donde la victoria principal se produjo, no en materia de castidad —que también la hubo— sino en punto a orgullo, a un arraigado orgullo de casta. Esto le llevaría a perderse en el anonimato más absoluto, un peregrino sin nombre y sobre todo sin apellido, convertido en pordiosero vestido de saco. Es la liberación de su significación social, de todos los condicionants del ambiente, la suprema libertad. Enmendarse de yerros y caminos falsos, cambiar, reformarse.

---

[1] *Memorial de Juan de Avila al Concilio de Trento (1551): Obras completas*, ed. de L. Sala-F. Martín, BAC 234, Madrid 1971, VI, p. 33.

[2] *Autobiografía*, n. 10: «Mas su hermano como todos los demás de su casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente»: *Obras completas*. ed. de I. Iparraguirre y C. Dalmases, BAC 86, Madrid 1977, p. 96. Citaremos esta edición en las notas siguientes.

[3] La expresión es del P. Jerónimo Nadal: *Fontes Narativi*, II, 231.

Ardiente, generoso, obsesionado por el HACER[4] grandes hazañas, aún le espera el periodo solitario de Manresa, con terribles pruebas de espíritu (sequedad interior, oscuridad que le lleva al borde del suicidio), y no menores ilustraciones sobrenaturales y consuelos que le conducen a verlo todo con «ojos nuevos»[5] y con altísima profundidad interior. Parco en palabras, sólo al final de su vida abrirá un resquicio para comunicar a Gonsalves Cámara lo que allí pasó un día que iba a sus devociones a una iglesia «y el camino va junto al río y, yendo así, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento»... (*Autobiografía*, n. 39). Algo nos dice sobre lo que allí pasó a quien treinta años más tarde recuerda esos detalles mínimos de lugar y momento, como si de algo transcendental se tratase: recibió una grande claridad en el entendimiento. La densidad espiritual del trance la ponderará este vasco parco en palabras con esta frase: «De manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años —en realidad tenía sesenta y cuatro— coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios y todas cuantas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola»[6].

No lo olvidemos: la voluntad férrea, las dotes organizativas, la capacidad de aguante, los proyectos minuciosos, el sentido de las necesidades de su época palidecen ante esta experiencia de Dios singularísima que asoma nada más que como la punta de un iceberg en el largo curso de la vida de converso de Ignacio de Loyola. Esta especie de despertar y, de engolfarse en un misterio, del peregrino, marcará su vida para el resto de sus años, aunque aún queda mucho trecho para dar forma a los perfiles definitivos —e históricos— de su andadura. Porque Iñigo de Loyola sigue por varios años siendo el solitario, aunque un solitario que irradia algo especial, que también empuja a los demás a reformarse. El supuesto anti-Lutero no sueña más que con ir a la tierra de Jesús, la Tierra Santa, para vivir y morir allí. Llegará en efecto, a Jerusalén, mas como es del todo imposible cumplir su propósito, se verá obligado a volver, aunque ahora dominado por una idea motriz que la expresa con esta frase: «ayudar a las ánimas».

Con esto queda relegada la idea de soledad y apartamiento, de solipsismo, y su espíritu se muestra abierto a los demás, probablemente con el deseo de todo converso auténtico de ayudar a los demás a pasar por una experiencia similar, a despertar, romper con su pasado, abrirse a otro mundo, a re-hacerse o re-formarse. Con palabras muy elementales,

---

[4] *Autobiografía* n. 9. ed. cit., p. 96. Cinco veces sale la palabra *hacer* en pocas líneas.

[5] «Se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento. . le parecían todas las cosas nuevas»: *Autobiografía*, n. 30, pág. 108.

[6] Ib., n. 30, pp. 108-9.

pero que tenían singular fuerza precisamente en su boca, Iñigo irradia, remueve conciencias, enseña a adentrarse en sus simas, a orar, a buscar algo. Ha puesto por escrito buena parte de su experiencia personal en el librito que llamará *Ejercicios Espirituales*, que no es un libro para leer, sino una metodología para ejercitar-se, para implicarse en un proceso de apertura a la gracia, que será más fuerte que nuestra voluntad. Habla a las buenas gentes en Barcelona, habla a quienes quieren oírle en el patio humildísimo del Hospitalito de Alcalá donde se ha recogido como un mendigo, se atreve a proponer *Ejercicios* de mes a una pobre mocita, no de partido, sino de estudiantes... ¡Tanta es su confianza en la libertad personal, estimulada por la gracia! Tiene tres seguidores fijos, que luego quedarán en el camino. Es un estudiante atípico —y acaso no bueno—, pero hay Maestros a quienes intriga el personaje, sometido a cuentas por la autoridad. No es clérigo ni bachiller, y se le prohíbe hablar de materias espirituales hasta que las haya estudiado debidamente: el pecado, los modos de examinar la conciencia, la contemplación, la mudanza de vida. Nada dice de la Iglesia y sus lacras, de la situación del clero —su propio hermano no era un dechado de virtud— de la jerarquía, de la Reforma... Parece un sumiso y un conformista, recibe los sacramentos, frecuenta las iglesias y sus modos populares de piedad. Ni siquiera es un ilustrado al modo académico o proclive a modas espirituales refinadas, como la del Erasmismo. No es hombre de libros y lecturas, de ambiciosos programas u ocupado en cambiar estructuras, ni hace mención de las nuevas herejías que conmueven a Europa. Hace su camino, pasando efímeramente por Alcalá y Salamanca, sin dejarse deslumbrar por esas Universidades a las que los demás dedicamos tanta Retórica. Estudiante en París, sigue mendigando en Flandes y hasta en Londres; mas se va a dedicar con más seriedad al estudio y alcanzará los grados de Bachiller y Maestro. En París va captando uno a uno a los que serán sus compañeros, a los que da sus *Ejercicios*. Viven con él y como él, insertos en la polémica protestante y viendo sus efectos y represiones. ¿No habrá llegado la hora de formar un grupo de Maestros para combatir a Lutero?

No. El grupo se compromete con voto a ir a Jerusalén, aunque esté ardiendo Europa; y en muchos domina el deseo de quedarse allí como testigos mudos de Cristo en medio de infieles. La década de los años treinta se consume en estos proyectos y al final de la misma llega la hora de ponerlos en práctica. Iñigo creía que Dios lo llamaba allí. Un año antero esperaron en torno a Venecia la posibilidad de embarcar, justamente el único año en todo el siglo en que —hoy lo sabemos— no hubo tal posibilidad por la situación internacional. Entonces y sólo entonces, viendo en ello un designio de Dios, jugaron la otra carta alternativa ya pensada: ir a Roma a ponerse a disposición del Papa[7]. Ha nacido una

[7] Ib., n. 96, p. 157-8.

compañía estrecha de unos amigos —internacional, por cierto—, pero no la Compañía de Jesús. Todavía en Roma deliberarán seriamente sobre si han de seguir unidos en grupo o si cada uno seguirá el camino que le trace el Papa; si ha de formar un simple grupo de amigos, o algo que se parezca a una corporación u Orden religiosa; si han de darse una cabeza jurídica —el guía de todos era Iñigo— y han de elegirla formalmente. Para entonces ya han perfilado un tanto su modo de vida, más que sus actividades: no les disgusta el título de *preti riformati,* sacerdotes reformados. El término —salió la palabra Reforma— delinea su modo de vida en pobreza y castidad; clérigos, pues, consecuentes con lo que desea de ellos la Iglesia. Si esto define su *ser,* hay otra definición que perfila su *horizonte:* «preparados para todo», esto es, disponibles para cuanto disponga el Papa. También esto implicaba reforma, porque pecado común de clérigos —y obispos— era buscar sus intereses, no los de Cristo, como denunciaban no pocos reformistas de la época. En cualquier caso, Ignacio, reformador, comenzaba por sí mismo y por los suyos, y ofrecía una fórmula de vida reformada que pronto irradiaría reforma a su alrededor.

Era su sino. En el librito de los *Ejercicios* nada se dice de la Reforma de la Iglesia. Es un método individual, hoy diríamos personalizado. Hay en él una parte dedicada a la reforma, pero es «Para emendar y reformar la *propia* vida y estado»[8]. También en el apartado de la elección, trance supremo en la dinámica de los *Ejercicios* que culminan en la «oblación», estimula a la superación y a los cambios; de estado, o en los límites del estado irrevocable ya elegido (matrimonio, sacerdocio): todo concebido para los que «militan dentro de la Santa Madre Iglesia»[9]. Para Ignacio, hombre de Dios, Dios es lo único absoluto: todo lo demás entra en el juego de medios y fines con prevalencia del fin, gloria y servicio de Dios», y modulación de los medios, en medio de una radical y difícil indiferencia respecto a éstos. Hay unas palabras que aparecen reiteradamente en los *Ejercicios* y en otros escritos de San Ignacio, referidas a la disposición personal o a la calidad de los medios: MÁS y MAYOR, MUCHO, MEJOR:

> «Más sentir, más desembarazado, más se aprovechare, más envergonzarse y confundir, más le ame y le siga, más seguir e imitar, más imitar y servir, más grato a su divina majestad, lo que más a gloria de su divina majestad sea, que más su alabanza y gloria sea, imitar y aparecer más actualmente a Cristo»...

Es una versión «a lo divino» del *Plus ultra* de la época renacentista, o de aquel «Valer más», inserto en la sangre de los Loyola. Una búsqueda de reforma individual por elevación, por exigencia de las cotas máximas.

---

[8] *Ejercicios Espirituales,* n. 189, p. 248.
[9] *Ejercicios Espirituales,* nn. 169-89, pp. 244-9.

También el MÁS y MAYOR aparecerá como horizonte normal de la Compañía: aspirará al «mayor servicio divino y bien universal», a elegir «la parte de la viña del Señor que tengá más necesidad o esté en mayor peligro». Con sentido pragmático y exigente mirará «dónde es verosímil que más fructifique con los medios que usa, como sería donde viese la puerta más abierta y mayor disposición y facilidad en la gente para aprovecharse». Buscar el bien universal mayor, las cosas de mayor perfección, las más urgentes, las que ayuden a más gentes.

No se menciona la palabra mágica en el siglo: REFORMA. Ignacio de Loyola simplemente siembra exigentes ideales de superación, apunta metas muy altas, transforma al individuo. Pensemos que, según el mejor historiador de la práctica de los *Ejercicios,* en tiempo de la vida de San Ignacio los llegaron a practicar unas siete mil quinientas personas. De tal libro diría San Francisco de Sales que había producido más conversiones que letras tenía. ¿Y no es cada converso un reformado y un foco de irradiación de reforma? Siguiendo la expresión antes citada de San Juan de Avila, Ignacio de Loyola empezó la reforma por su propia conversión y por la de los demás, esto es por «el fundamento de virtud en los súbditos», sobre el que se edificaría fácilmente con las nuevas leyes y directrices. Sembrador a voleo o personalizadamente, Ignacio de Loyola suscitó una vigorosa primavera de espíritu, lo más sustancial y esencial de una auténtica reforma.

Pero, además, suscitó un cuerpo compacto y organizado, que fue la Compañía de Jesús, una de las fuerzas más vivas y ampliamente extendidas, a juicio común de historiadores católicos y protestantes, de la llamada Contrarreforma. «Preparados para todo», esto es dispuestos, se desplegaron sus miembros en las más variadas actividades y con una sorprendente anchura geográfica: por buena parte de Europa, sin excluir las zonas conflictivas, por Africa y el lejano Oriente y por América (inicialmente el Brasil).

Curiosamente el Papa que le dio su aprobación oral y escrita fue quien situó a la Compañía en contexto reformista. En el Memorial hispano, el P. Polanco[10] nos dice que al aprobarla Paulo III, dijo «cosas en loa de los de la Compañía y como con un espíritu profético, diciendo que esta congregación *había de reformar la Iglesia,* y otras cosas que demostraban gran esperanza que será Dios muy servido de esta Compañía».

Los Papas de la época estaban acostumbrados a otorgar prebendas y beneficios a sus favoritos y recomendados, a dispensar las leyes dadas —uno de los escollos de toda posible Reforma—. No estaban acostumbrados a que un flamante grupo de Maestros parisienses, con todo lo que tal título significaba, se ofreciese a predicar en pobreza dondequiera que

[10] *Fontes Narrativi,* I, 206.

el Pontífice les enviase: promesa que inmediatamente fue puesta en práctica. Nada tiene, pues, de extraño que Paulo III intuyese en la generosidad de la Compañía una fuerza capaz de aportar mucho a la reforma de la Iglesia.

Gonsalves Cámara en su *Memorial* nos aporta otro dato precioso referido a unos años más tarde. Recuerda que, cuando fue elegido Marcelo II, gran amigo de la Compañía, de quien toda Roma concibió grandes esperanzas que reformaría la Iglesia, tratando los padres de ello delante de él [Ignacio], respondió que tres cosas le parecían necesarias y suficientes para cualquier Papa reformar el mundo, scilicet, la reforma de su misma persona, la reforma de su casa y la reforma de la Corte y ciudad de Roma». Desgraciadamente el Papa más entusiasta de la Compañía, Marcelo II, duró pocas semanas, y con ello frustró las esperanzas que en él pusieran Roma y el propio Ignacio de Loyola.

A propósito del mismo Papa, Gonsalves recoge otra noticia, parece que procedente de Laínez: «De Laínez, acerca del Papa Marcelo haber dicho que por sus antecesores habían comenzado sirviendo y sin provecho; que él quería tentar otra vía, id est, reformarse a sí mismo, y después»... Y añade como comentario propio: «Notó cómo el Sumo Pontífice echaba por buen medio para la reforma de la Iglesia, lo que nuestro Padre tenía ya dicho y decidido»[12]. El buen medio era para Ignacio ir a lo esencial: mejor que disposiciones legislativas era «reformarse a sí mismo», contagiar vida y espíritu de reforma. Si ésta procedía de la cabeza de la Iglesia, tendría efecto más universal y se extendería con su acción y ejemplo a toda la Iglesia. Ya lo había dicho bastantes años antes, en 1522, el Papa holandés Adriano VI, cuando en sus Instrucciones al Nuncio en Alemania Chieregatti reconocía abiertamente que si el mal había nacido de la cabeza de la Iglesia y se había extendido a todos los miembros, de la cabeza había de comenzar la cura y reforma de toda la Iglesia.

Lo ha hecho notar el P. García Villoslada en su biografía de San Ignacio certeramente: «Ignacio de Loyola fue uno de los más egregios reformadores de la Iglesia de su tiempo; para Ludovico Pastor, es el mayor del siglo XVI. Para Droysen, «la Iglesia romana, sin aquel español, no hubiera recobrado nueva vida y nuevas fuerzas. Extendió su radio de acción desde los papas, cardenales, obispos y príncipes, religiosos y clérigos, hasta las personas más ínfimas, abandonadas y despreciadas como hez de la sociedad. Los resultados fueron sorprendentes. Y, sin embargo, nunca alardea de reformador, nunca alzó una bandera que ostentase al viento ese lema o rótulo. Nunca quiso presentarse, diciendo: Yo vengo a reformar. Ni siquiera le placía discutir sobre el modo de reformar la Iglesia, según la costumbre de aquel tiempo. Las pocas,

[11] Ib., p. 583.
[12] Ib., p. 760-1.

poquísimas veces que habló de la reforma eclesiástica, lo hizo en privado, brevísimamente. Cuando le piden un programa de restauración cristiana y católica para un determinado país, lo escribe en forma de carta particular, jamás lo lanza a la publicidad»[13].

Puede resultar interesante y aleccionador el espiar algunos de estos momentos. El comienzo del Concilio de Trento podía representar una coyuntura singular para atacar de frente la reforma de la Iglesia. A petición de Paulo III, Ignacio de Loyola designó tres jesuítas: Laínez, Salmerón y Fabro. Este murió en Roma sin poder llegar al Concilio. Ignacio de Loyola escribió para ellos una Instrucción. Esperaríamos encontrar en ella directrices reformistas. Nada de ello. En una primera parte les da *Normas para conversar,* para conversar con personas «para la salud y provecho espiritual de las ánimas con el favor divino». Les recomienda ser tardos en el hablar, considerados y amorosos, ayudarse en el oír o escuchar, ser quietos o sosegados en sentir y conocer los entendimientos, afectos y voluntades de los que hablan, ser equilibrados en los propios juicios, hacerse con todos, no apasionándose por ninguno, hacerse a la condición de las personas con quien hablan. En un segundo apartado «Para ayudar a las ánimas», expresión arraigadísima en Ignacio desde muy antiguo, tampoco nos aparecerán directrices reformistas, sino las usuales: les aconseja simplemente predicar, confesar, leer, enseñar muchachos, dar *Ejercicios,* visitar pobres en los hospitales, exhortar, mover las personas a devoción y oración, rogar que Dios infunda a los Padres conciliares el Espíritu Santo con mayor abundancia de dones y gracias. No programas abstractos, sino ejemplo vivo y contagioso. Digna de notarse es esta norma en el supuesto obseso anti-Lutero: «Predicando, no tocaría ningunas partes donde difieren los protestantes —por una vez aparece la mágica palabra en un escrito de Ignacio— mas simplemente exhortando a las buenas costumbres y devociones de la Iglesia, moviendo las ánimas al entero conocimiento de sí mismas y a mayor conocimiento de su Criador y Señor, hablando del Concilio a menudo; y todas las veces al cabo de los sermones, según que está dicho, haciendo hacer oración por él». No nos esperaríamos del estratega y organizador estos consejos tan hondos y tan espirituales; ni del General autoritario y áspero, militar —clásicos tópicos frecuentes en ensayistas— este consejo sustancial: «para mover a las ánimas a su provecho espiritual ayuda el hablar largo, concertado, amoroso y con afecto». En suma, reformar equivale, para Ignacio, a ayudar a las almas a su conversión y perfección espiritual[14].

Dentro del clima reformista de la época existen dos puntos de referencia o inspiración relativamente normales. El primero de ellos es el de la Iglesia primitiva, Norte luminoso, acaso algo idealizado, invocado

---

[13] R. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía,* BAC Maior 28, Madrid 1986, p. 611.

[14] *Obras completas,* pp. 706-8.

antes de Lutero, por el mismo Lutero y después de Lutero. Quizá por la utilización de tal punto de inspiración por parte de Lutero, después de él se fue convirtiendo en punto delicado por el hecho de ser invocado por Lutero y porque además planteaba un problema eclesiológico de más hondura: el de privilegiar la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia a un periodo, con menoscabo de otros. Pues bien, una vez hallamos en escritos de San Ignacio la mención de la «primitiva Iglesia» y no deja de ser curiosa: cuando frente a los ataques desconsiderados y públicos del dominico fray Melchor Cano contra la Compañía, se pensó en defender el buen nombre de ésta ante tribunales públicos y en recurrir a personas influyentes que defendiesen la nueva Orden. Al P. Juan Alvarez le parecía poco evangélico el usar de favores humanos aun para conseguir fines buenos. Ignacio de Loyola analiza esta «espiritual Filosofía». Reconoce que cuando Dios comunica abundantísimamente su gracia, hay poca necesidad de medios humanos «como en el tiempo de su primitiva Iglesia»; mas añade que aun entonces el Espíritu Santo «se servía» de las partes humanas de algunos de la primitivia Iglesia», citando en confirmación de tal tesis a Apolo, Pablo, etc...[15] No deja de ser curioso que Ignacio de Loyola utilice el lugar común de la primitiva Iglesia para justificar, no el espiritualismo, sino la racionalización de los procedimientos.

También en la época se proyectaban sobre el espíritu reformador, no las luces del pasado lejano, sino las luces de futuro derivadas de profecías y visiones. El célebre Savonarola cayó en esta tentación y el Concilio V de Letrán, un poco anterior a la aparición pública de Lutero, quiso desterrar de la predicación a profetas y visionarios, que, sin embargo, no faltarían en los años precedentes y siguientes al Sacco di Roma (1527). En el Colegio jesuítico de Gandía, fundado en 1547, comenzó a cundir cierto espíritu pseudo-profético que empujó a los PP. Oviedo y Onfroy a secundar una nueva reforma de la Iglesia y de la Compañía animados por impulso divino, soñando con una Compañía con más horas de oración y más penitencia y reavivando el viejo mito de un Papa Angélico que veían en Francisco de Borja. La preciosa carta de San Ignacio a Francisco de Borja, redactada por Polanco y con correcciones autógrafas del primero, es un precioso documento de discernimiento de espíritus, en que Ignacio desecha el planteamiento con diversas razones, entre otras una de reciente experiencia histórica. Con referencia a nuestro tema entresacamos de la carta estas palabras: «Primero, que este espíritu de profecías o sentimiento, en especial de reformación de la Iglesia y papa angélico, etc. que corre de muchos años acá, con razón se debe tener por sospechoso: que con él parece se ha dado el demonio a burlar todos aquellos en quienes ha la disposición para persuadirles tales cosas,

[15] Carta al P. Juan Alvárez (1549): *Obras*, pp. 759-61.

entrando en cuenta de éstos algunas personas rarísimas en dotes de natura y doctrina, y, a su parecer, de gracia, desde Amadeo (por no comenzar de más atrás) y fray Jerónimo de Ferrara, persona de grandes y singulares partes: que verdaderamente es para atemorizar a cualquiera que en semejantes cosas entra, viéndose engañada persona de tanta prudencia y letras y, a lo que podía verse, de tanta virtud y devoción, y que con tantas maneras quiso probar su espíritu «si era de Dios», y con todo ello se engañó, como ya se ve, pasado el tiempo de sus profecías. Pero de lo moderno hablando, es cosa de maravilla en nuestros días cuántos se han entremetido en esto y, entre ellos cardenales como es Galatino, que es cosa pública (que de los no públicos por su honor callo), que indubiamente tenían y tienen que hayan de ser papas angélicos para reformar la Iglesia. Aquel camarero insigne del papa Paulo que se decía Ambrosio, también tenía fija esta impresión, que parece no diera el papado por nada menos de lo que valía».

Y sigue exponiendo casos similares del momento acaecidos en Urbino, Spoleto, Calabria, Venecia, Portugal, la creencia similar del célebre Guillermo Postel en Francia, la falsa ilusión de quien decía iba a ser elegido papa unas semanas después de la fecha de esta carta que comentamos o la del que los días mismos en que la carta se escribía compareció ante Ignacio de Loyola, con vitola de «harta espiritualidad» y convencido de haber sido elegido papa, al que «graciosamente», esto con fino sentido del humor, respondió San Ignacio: «que, pues no se hacía elección de papa sino en sede vacante, que entendiese si el Papa Paulo vivía o no, para ver si era su elección verdadera»[16].

¡Qué sorprendente resulta que el carismático, providencialista, místico Ignacio de Loyola trate caritativamente de «sospechosas» —por no decir falsas—, las pretendidas actitudes espiritualistas anhelosas de papas angélicos, él que, como dijimos, creía necesario y suficiente, para que un Papa reformase el mundo y la Iglesia, que se contentase con reformar su persona, su casa y la Curia y ciudad de Roma! El realismo y la racionalidad en los ideales y empresas de este vasco activo son tan fuertes como su providencialismo y su fuerte confianza en Dios.

Para ahondar en su talante reformador nada mejor que detenernos en un caso concreto en que Ignacio de Loyola da unas pautas para la misión encomendada por el Cardenal Cervini —el futuro Marcelo II, de cortísimo pontificado— al P. Cogordán. Se trataba de la reforma de una Orden religiosa. Las normas o programa ignaciano apuntan a la manera de lograrla: ganar las voluntades, hacerse amigos, demostrar que se busca el bien y honra del monasterio, ganar crédito, visitar las monjas con mucho amor, irlas ganando con pláticas espirituales, diestramente comenzar la reformación, ir resolviendo paso a paso las dificultades, fo-

[16] Carta al P. Francisco de Borja, *Obras*, pp. 764-5.

mentar la confesión y comunión frecuentes, enseñar a orar y a examinar la conciencia, fomentar la transparencia de espíritu, no perder el ánimo ni enojarse, no usar medidas coercitivas, etc.[17] Es el estilo, exigente y suave, de Ignacio de Loyola, reformador.

Mas su aportación fundamental a la reforma de la Iglesia fue, sin duda, la creación de la Compañía de Jesús, una fuerza dinámica pronto desplegada a lo ancho del mundo y empeñada en las más variadas actividades. Una de las que se convertiría en característica fue la de los Colegios. Quede para otros el elogio de la *Ratio studiorum* forjada en pocos años, monumento de la historia de la pedagogía; la estimación del método parisiense adoptado, activo e implicativo; los logros obtenidos en cuanto a formación humanística. Por debajo del humanista sensible a la época que acepta el valor educativo de las *Litterae humaniores,* está el santo que utiliza el método humanístico —«ollas de Egipto»—, para apuntar decididamente a un fin más alto y pleno, el de una íntegra formación humana y cristiana. Es incalculable la capacidad de irradiación humana y cristiana de los casi cuarenta Colegios que a su muerte dejaba diseminados por Europa Ignacio de Loyola y que en poco tiempo se multiplicarían prodigiosamente. Ellos irradian educación cristiana, viva y operante, que constituiría el basamento más firme de una reforma o renovación espiritual y son muestra eficaz de la perspectiva ignaciana de reformar las personas y a través de ellas el ambiente y las instituciones.

Para captar la peculiar perspectiva ignaciana de esta obra gigante nada mejor que repasar la Instrucción de Ignacio de Loyola de 1551, pensada para Ferrara, mas luego extendida a otras muchas casas: en ella se reflejan pautas de conducta y acción, se mezclan sabiamente medios humanos con alta intencionalidad espiritual. Curiosamente antes de pensar y programar el provecho espiritual de los demás, piensa en la misma Compañía. «Tres cosas parece que se deben procurar... Una es que se conserven y aumenten los de la Compañía en espíritu, letras y número». De esta tríada de valores, la primera es la más importante, porque «cuanto ellos fueren mejores, tanto estarán más dipuestos a ser aceptados por Dios como instrumentos de edificación de los de fuera y de la perpetuidad de la fundación». PARA ELLO —siempre es el juego neto de fin y medios— han de procurar rectificar su intención buscando totalmente, no sus intereses, sino los de Cristo»; han de hacer grandes propósitos, cobrar buenos deseos de ser verdaderos y fieles siervos de Dios, mostrar verdadera abnegación de la propia voluntad y juicio, sea en cosas altas o bajas, orar fervientemente. Luego vendrá el cumplimiento del orden y modo del Colegio, el ejercicio de predicar en latín y en lengua vulgar, el aprovechamiento máximo en estudiar y leer letras a los demás, el atraer a todos a la vida de perfección, el buen ejemplo y edificación, etc... Al

[17] Ib., pp. 948-50.

final, viene la larga enumeración de actividades apostólicas: la enseñanza, la catequesis, la predicación, la lección de Biblia, la formación de todos en la verdadera piedad, la ayuda a presos y hospitales, la colaboración con otras piadosas, etc....[18] Sobre el estratega, el pedagogo, el psicólogo, prevalece el santo.

Existe una faceta, nacida con la misma Compañía, que prestó a ésta un dinamismo singular: la misionera. Esta palabra con la que hoy estamos familiarizados, deriva justamente de las misiones o encargos confiados por el Papa a la Compañía. Las condiciones de los destinos (inicialmente Etiopía, Brasil, India, Japón), dentro o fuera del Patronato español o del Padroado portugués, exigían nuevos métodos, perspectivas diversas. La apertura a la evangelización primera y el despliegue de la Compañía por tierras remotas, le abrió anchos horizontes, le exigió gestos heroicos y tuvo no escasa importancia en el atractivo que ejerció sobre jóvenes europeos deseosos de tareas arduas y difíciles, distintas de las de la vieja Cristiandad europea. No podemos imaginarnos fácilmente el impacto que produjeron algunas de las cartas de Francisco de Javier, impresas en Europa como hojas volanderas.

Entre la vieja y la nueva Cristiandad, en la década de los cincuenta y último lustro de la vida de Ignacio, la Compañía se va a hacer más sólidamente presente en las zonas europeas en que la escisión religiosa había dejado más huellas. La información recibida ya algo antes sobre el estado del pueblo y del clero del Imperio alemán, atraerán la atención de Ignacio de Loyola. De cara a esa realidad angustiosa, acomete la creación del Colegio Germánico de Roma, destacará al gran Apóstol San Pedro Canisio que será Provincial de Alemania, iniciará la fundación del Colegio de Praga, al que seguirán en veinte años la de los de Ingolstadt, Munich, Tréveris, Innsbruck, Dillingen, Würzburg, Mainz, Augsburg, Fulda, Hall, Graz, Heiligenstadt, y más tarde los de Luzern, Molsheim, Landsberg, Koblenz, Freiburg en Suiza, Paderborn, Ratisbona. La recuperación católica o recatolización de Alemania se debió en buena parte a la Compañía de Jesús, y acaso ello haya contribuido a la exaltación de Ignacio de Loyola como campeón de la Contrarreforma. Sin embargo, hay que reconocer que solamente en los últimos años de su vida asoma en su espíritu este afán de contrarrestar el efecto del protestantismo en Alemania[19]. De ninguna manera podemos convertir tal propósito en eje o punto de arranque inicial de su proyecto.

Algo podríamos señalar todavía en el capítulo de Ignacio de Loyola reformador. Dijimos antes que no puede entendérsele como tal en la acepción de la palabra que subraya la restitución de una Orden en su observancia primitiva, porque él creó una Orden de nueva planta. Pa-

[18] Ib., pp. 813-7.
[19] R. García Villoslada, o.c., pp. 813-75.

radójicamente, quien en otros capítulos se muestra tan observante de la tradición, de viejas prácticas de piedad, tan poco sensible a otras innovaciones, se va a mostrar en alguna manera revolucionario al plasmar la nueva Orden a la que da forma y vida. Sabido es que no impone hábito clásico alguno, que suprime algo que todos consideraban como esencial a la vida religiosa cual era el rezo coral, alivia mucho penitencias clásicas en otras Ordenes, implanta con el grupo fundador la modalidad rara del Prepósito general vitalicio, etc... Estas y otras innovaciones, que le acarrearían incomprensiones, censuras y dificultades canónicas, obedecían a una concepción de la nueva institución enormemente condicionada por su característica específica de fuerza dispersa, ágil, fiel a las varias misiones encomendadas por los papas y sensible a los datos de experiencia. En la larga tarea de ir asentando la Orden sobre la base firme de las Constituciones, Ignacio de Loyola consumió un decenio. Las pulió y retocó, consultó con sus compañeros y mostró un genio todo lo contrario que fixista, al dejarlas abiertas, esto es, susceptibles de ser enmendadas a tenor de las exigencias de la vida y de los tiempos, que no tenían por qué ser solamente las de sus años. Innovación, firmemente mantenida, fue también el empeño, a pesar de la casi universal disponibilidad, de que no se nombrase a ningún jesuita obispo o cardenal. El perfil de la Compañía resulta, pues, reformado, si tenemos en cuenta la tipología clásica o convencional de las Ordenes religiosas del tiempo.

Concluyamos. ¿Ignacio de Loyola reformador? No encontraremos entre sus escritos los Memoriales típicos reformistas de su época, ni en él pose de reformador. Sin embargo, su persona y su obra y la profundización del Cristianismo por medio de sus *Ejercicios,* aportó a la verdadera y real reforma de la Iglesia «por elevación» pautas transformadoras exigentes y eficaces, dinamismo eficiente de ancho y hondo alcance, variados modelos de vida donde el denominador común es el heroismo y la entrega ilimitada. Por todo ello es genuino, eficaz, profundo reformador de la Iglesia. Un moderno biógrafo de Lutero, H. Oberman, ha presentado en forma alternativa, desde su óptica protestante, el gran dilema del siglo: Reforma o Unidad[20]. Tal marco le sirve para justificar la alternativa luterana. Ignacio de Loyola intentó un tercer camino: Reforma dentro de la Unidad. En fidelidad a la vieja Iglesia, contribuyó como nadie a su reforma, una reforma —opción católica— que ha mantenido vigencia hasta el presente.

[20] HEIKO A. OBERMAN, *Martín Lutero. Un uomo tra Dio e il diavolo,* tr. italiana de M. Tosti-Croce, Roma-Bari, 1987, p. 127.

Ignacio de Loyola en el Norte de Europa

JOAQUÍN PÉREZ VILLANUEVA*
Catedrático de Historia Moderna
y Académico numerario de la Real Academia
de Bellas Artes de San Fernando

1. San Ignacio viajero

En la biografía de San Ignacio constituyen un episodio muy peculiar sus viajes a Flandes. Son tres, como es sabido: y en la densa bibliografía ignaciana no parece que hayan tenido un relieve particular. Lo que justifica el interés que aquí se les dedica, y las reflexiones, de varia índole, que aquí se ofrecen.

A los 38 años tenía ya bien acreditadas Ignacio sus dotes y su resistencia como andarín consumado. Sin contar sus viajes de juventud —Loyola, Arévalo, y dentro de Castilla— inicia su carrera militar en Pamplona de donde sale mal parado —una visible cojera— para el resto de sus días. A los 31 años, después de haber pasado antes por Nájera en apoyo del virrey de Navarra, frente a los Comuneros, inicia su primer viaje largo; primero a Montserrat y de Barcelona a Tierra Santa en 1523. Vuelta a Barcelona, donde permanece un año e inicia sus estudios, y de

* El autor de estas páginas sabe bien hasta que punto éstas no están respaldadas por una especialidad ignaciana que, ciertamente, no posee. Desea, sin embargo, adherirse con ellas a la feliz celebración del V Centenario del nacimiento de San Ignacio y contribuir a evocar, para satisfacción propia, recuerdos y vivencias muy entrañables. En la raíz de los años jóvenes se mantiene viva la evocación de aquella Congregación Mariana de Valladolid que arropó mis estudios universitarios de Derecho e Historia y encuadró, en fe y creencia, mi juventud. El espíritu ignaciano que allí se vivía, las firmes convicciones compartidas en años muy críticos de la vida española, han mantenido su vigencia a lo largo del tiempo y dado su sentido a creencias y actitudes personales que el paso de los años ha respetado siempre.

No es, seguramente, ahora ocasión de hacerlo. Pero una próxima llegará para evocar, como se desea, lo que aquellos años jóvenes, bajo el cobijo diario de «Los Luises», significaron para perfilar unas actitudes y sentimientos nunca desmentidos.

allí a Alcalá y Salamanca. En 1528 se encuentra ya Ignacio, estudiante, en París. Tras sus viajes al norte, de los que luego se habla, Ignacio regresa a su tierra natal, recién licenciado en Artes, y hecho el primer voto en Montmartre. Ignacio, que vivía su vida con un cierto retraso, tiene ya 47 años cuando en 1538 ya se encuentra en Roma de donde, dedicado a los trabajos de consolidación y expansión de la Compañía, ya no sale, salvo viajes cortos, por Italia, como el que le lleva a Montecasino para atender al doctor Ortiz, hasta su muerte en 1556, con 65 años de vida intensa, de proyectos y planes espirituales.

Nuestro propósito ahora es ocuparnos de los viajes que Ignacio llevó a cabo desde París al Norte: Flandes, Inglaterra, Rouen.

Como es sabido, Ignacio llega a París hacia febrero de 1528 y permanece allí durante siete años y dos meses. Dicho sea de paso, por lo que sabemos, nunca llegó a dominar el francés —las lenguas nunca fueron su fuerte— y se servía del latín y el castellano. En París lleva a cabo su ciclo completo de formación desde el Bachillerato en Artes, Licenciatura y Doctorado. Había comenzado a estudiar muy cerca de los 38 años y se doctora en 1535 cuando ya contaba 44. Estudios y apostolado. Ya desde antiguo Ignacio ejerce su poder de captación y gusta de sentirse acompañado. En París fueron sus compañeros, y muchos de ellos para siempre: Pedro Fabro, Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Simón Rodríguez, Nicolás Bobadilla, Pascasio Broet y Juan Cadure.

No fue, en modo alguno, regalada la vida de Ignacio en París. Había llegado a la capital francesa «sólo y a pie», como gustaba de decir y como tenía por costumbre, y, en principio «púsose en una casa con algunos españoles», y al poco, malgastados por un español infiel los 25 escudos que le habían enviado de Barcelona «fue constreñido a mendicar y aún a dejar la casa que estaba» y, al poco, opta por acojerse al Hospital de Saint Jacques, al norte de la ciudad, lejos del Colegio de Montaigu (Monteagudo) donde Ignacio seguía su curso de humanidades. Además de la lejanía, que le obligaba a recorrer París de madrugada, él nos dice que «otro impedimento era el pedir limosna para se mantener».

a) *Viajes a Flandes*

Como él mismo declara, «al fin, no hallando remedio, un fraile español le dijo un día que sería mejor irse cada año a Flandes y perder dos meses, y aun menos, conque pudiese estudiar todo el año; y este medio, después de encomendarle a Dios, le pareció bueno. Y usando de éste consejo traía cada año de Flandes conque en alguna manera pasaba; y una vez pasó también a Inglaterra, y trujo más limosna de la que solía los otros años[1].

[1] *Autobiografía.*

Así se expresaba Ignacio muchos años más tarde. Estando en Roma, en 1555, cuando ya ha cumplido los 64 años, y accediendo a las reiteradas instancias de sus compañeros de que escribiese su vida, se decide conversar con el P. Gonçalvez de Cámara y le refiere algunos acontecimientos pasados, por desgracia no todos los que compusieron su vida. Como se ha dicho al hablar de París, Ignacio recuerda las dificultades que tuvo que enfrentarse para llevar a cabo sus estudios. Dificultades, como siempre, de alojamiento, privaciones de todo tipo, carencia de lo más elemental. Lo que le mueve a viajar a Flandes. Por desgracia y bien que lo lamentamos, al evocar estos viajes no fue Ignacio muy explícito. Ni volvió nunca sobre el tema en su Autobiografía. Por sus biógrafos, entre ellos el P. Cándido Dalmáses[2], sabemos que las idas a Flandes tuvieron lugar los años 1529, 1530 y 1531. El primero de estos viajes fue durante la Cuaresma, y los otros dos en los meses de agosto y septiembre. En el primero de ellos tuvo lugar el encuentro con Luis Vives[3]. Más noticias nos dejó el P. Polanco en la «Vida latina»[4]. Por él sabemos que en el primer viaje a Brujas tuvo lugar el encuentro con Luis Vives en casa de uno de aquellos comerciantes españoles que habitaban dando vista a sus barcos en un «quai» que aún conserva, en flamenco, el nombre de los «españoles».

El primero de estos viajes debió ser para Ignacio estimulante. El nos lo dice: «venido de Flandes la primera vez empezó más intensamente que solía darse a conversaciones espirituales» y a dirigir ejercicios, dentro de la actitud proselitista que era ya, y sería la suya, durante toda su vida. No fue muy explícito Ignacio en informarnos sobre estos viajes a Flandes y más especialmente del primero del que tanto nos hubiese gustado saber. Se limita a decirnos que «traía cada año de Flandes con que en alguna manera pasaba», y son sus historiadores, especialmente Ribadeneira y Polanco, los que nos añaden nuevos datos, sobre los viajes y estancias flamencas de Ignacio. Sabemos por el primero que Ignacio fue huésped en Brujas del mercader Gonzalo de Aguilera que llegó, con el trato, a ser grande amigo y admirador de Ignacio, con quien convive en su mismo alojamiento con motivo de un viaje a París por motivos de negocios. El viaje a Rouen, del que luego hablaremos, nos permite familiarizarnos con el Ignacio viajero y con su modo de afrontar los polvorientos caminos de la Europa de entonces. A través de su Autobiografía nos habló de otros viajes, pero no con esta precisión y detalle. En el viaje a Flandes, por el contrario, es mucho más escueto y nos deja sin saber muchas de las cosas que tanto nos hubiesen gustado.

---

[2] Edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

[3] *Autobiografía de Ignacio de Loyola* por CÁNDIDO DE DALMASES y *Obras completas de San Ignacio de Loyola* por IGNACIO IPARRAGUIRRE S.J. BAC, Madrid 1963 y *Autobiografía y diario espiritual*, ed. con Introducción y comentarios del P. Victoriano Larrañaga S.J., BAC, 1967.

[4] Fontes Nar. II, pág. 556-558.

En Amberes trató y recibió ayuda de otro mercader, Pedro de Cuéllar, segoviano, acaso, o tal vez burgalés como Aguilera, que luego en 1557 había de fundar con su mujer Francisca Manjón el Colegio de la Compañía en Medina del Campo, según nos dice Ribadeneira.

Sobre estos dos amigos de Ignacio, Aguilera y Cuéllar, nos informa el P. Araoz, que, en lo sucesivo, le giraban a París por letras de cambio, las limosnas, suyas y de otros, recogidas en Flandes; y nos dice también que las letras iban consignadas a un mercader de París y luego entregadas, por decisión de Ignacio, a un depositario que iba pagando las cédulas suscritas por Ignacio», y desta manera, nos dice el cronista, distribuía Ignacio las limosnas que, con su trabajo, había buscado, sustentando muchos necesistados». Lo mismo repite Polanco.

b) *Viaje a Londres*

El paso de Ignacio a Inglaterra tuvo lugar en 1530. El «tercer año, nos dice Ribadeneira —siempre bieninformado—, pasó también a Inglaterra para buscar en Londres esta limosna, y hallóla con más abundancia». Los mercaderes españoles residían, desde antiguo, en los alrededores de la Tower Street, no lejos de San Pablo, y allí cerca vivió Ignacio en el Hospital de Santa Catalina, cerca de la Torre de Londres. Como conjetura el P. Dudon[5] debió de ser Luis Vives en Brujas quien le dio algunas direcciones para la capital inglesa. Luis Vives había sido en Inglaterra preceptor de la Princesa María, pero no trajo buenos recuerdos de la Corte inglesa. Habiéndose negado a apoyar la legitimidad del divorcio de Enrique VIII con Catalina de Aragón, perdió el favor y las pensiones del Rey, pero mantuvo la amistad con mercaderes españoles que le ayudaron. Vives había sido hasta el curso 1528-1529 el gran erudito de la Universidad de Oxford. Por mantener la justa causa de la reina cayeron en desgracia, y murieron mártires, sus dos grandes amigos humanistas Tomás Moro y Juan Fisher.

Como se ha dicho, Ignacio fue huésped del comerciante Gonzalo de Aguilera en Brujas, y allí conoció a Luis Vives que había sido residente en París en el Colegio de Monteagudo, como Ignacio, y que se interesó enseguida por la experiencia espiritual del español, colegial entonces de Santa Bárbara y que antes lo había sido de Monteagudo. Es sabido lo que dio de sí aquel encuentro entre el humanista valenciano y el reformador en ciernes. Se habló, como era inevitable en aquel tiempo, de temas espirituales, y se centró la conversación en la abstinencia, puesto que se estaba en el corazón de la Cuaresma. Como recuerda el P. Larrañaga[6], el hecho nos fue conservado por el historiador de la Compañía Juan Alonso de Polanco, según lo recogió de los labios de Ignacio y del

[5] *La Rencontre d'Ignace de Loyola avec Louis à Bruges (1528-1530).*
[6] *Obras completas de San Ignacio,* tomo I, pág. 323.

Doctor Maluenda, discípulo de Vives en Lovaina y burgalés como la madre de Polanco.

No dejamos de admirarnos de lo que cada uno de estos viajes representaba de sacrificio físico, de voluntad y de decisión. «Sólo y a pie», nos dice el propio Ignacio al relatar, muchos años después, su primer viaje desde su país natal vascongado a París, en 1528[7].

Su viaje a Rouen, que por el propio Ignacio tenemos mejor documentado, nos sirve de referencia para reconstruir el que tres años consecutivos llevó a cabo en dirección a Brujas.

Como se ha dicho, no nos ha dejado Ignacio relación detallada de estos viajes a Flandes, ni de la ruta que siguiera para llegar a Brujas. Debe servirnos, pues, de referencia lo que el propio Ignacio nos dice de su viaje a Rouen: «28 leguas a pie, descalzo, sin comer ni beber». Como ya dijimos, el propio Ignacio declara años después en su Autobiografía que el primer día caminó catorce leguas, y, por supuesto, con el habitual desdén a toda comodidad; durmió la primera noche «con un pobre mendigo en un hospital» y el día siguiente en un pajar. Al tercer día llegó a Rouen, y, según nos dice, «sin comer, ni beber y descalzo como había determinado».

No nos confió Ignacio iguales informaciones para sus viajes a Flandes y Londres. Conociendo al personaje, y sus comportamientos habituales, podemos, sin embargo, suplirlas usando de los datos que podemos rastrear. En primer lugar es inevitable que nos preguntemos qué ruta siguió San Ignacio camino de Flandes. Caminos, que en todo caso, no son hoy los habituales, pero que podemos reconstruir con bastante aproximación siguiendo los datos de que disponemos. De Bruselas a Madrid se llegaba, en un viaje de negocios, en unos quince días. J.A. Gorris[8] nos informa con documentos conservados en la Abadía de Tougerloo, de un viaje, en 1562 entre el 8 y el 25 de Enero por una ruta cuyos puntos esenciales eran: Bruselas, Tubice, Valenciennes, Cambrais, Peronne, Le Borget, París. A la inversa sería, sin duda, la ruta seguida por Ignacio, con la desviación hacia Brujas de que luego se hablará. De París a Madrid los nombres nos son familiares, y pocas sorpresas encontrará el viajero de hoy: Lonjumeau, Etampes, Orleans, Blois, Loches, Châteleraut, Poitiers, Bourdeaux, Belin, Le Mouret, Saint Vancent, Bidart, San Juan de Luz. En España la ruta seguía por Tolosa, Villafranca, Galarreta, Vitoria, Miranda de Ebro, Quintapanalla, Burgos, Lerma, Bahabón, Aranda, Cerezo, Somosierra, Buitrago, San Agustín, Alcobendas, Madrid. Lugares conocidos y ruta frecuentada hasta hoy. Tomándolo a la inversa podemos reconstruir el camino que, muy proba-

[7] Es el subtítulo que con mucho acierto pone J. Ignacio Tellechea a su admirable libro sobre San Ignacio. Ediciones Sígueme, Salamanca 1987.

[8] *Etude sur les colonies marchandes méridionales à Anvers de 1488 a 1567*. Louvain, Librairie Universitaire, 1925.

blemente, seguiría San Ignacio desde París a Brujas. Por el camino más recto, en Valenciennes, dejaría el camino de Bruselas, que seguía hacia el Noreste y, dirigiéndose al Norte, entraría en Flandes por Tournai y luego, por Courtrai, alcanzaría directamente Brujas. Si seguimos a Guicciardini[9] (en 1565 apareció su más célebre obra descriptiva e histórica sobre los Países Bajos: «la Descrittione delli tutti i Paesi Bassi») que conocía bien el terreno, nos informa que desde Amberes a Brujas había un corto trayecto de apenas 15 leguas, que sería para una jornada de Ignacio, según sus mecanismos de marcha. De Brujas a París, por los caminos de entonces, según nos informa el mismo Guicciardini, había 70 leguas, que Ignacio recorrería en no más de una semana a razón de 10 leguas por día, que traducido a lenguaje de hoy significaba unos 50 km. Hablar de Brujas es como hablar también de Amberes, en donde estuvo igualmente Ignacio. De Amberes a Brujas había apenas 15 leguas. Las 70 leguas de Brujas a París serían las seguidas por Ignacio en sus tres viajes.

Si seguimos al P. Dalmases[10], el primer viaje tiene lugar en la Cuaresma de 1529; el segundo de agosto a septiembre de 1530; y el tercero en el mismo periodo de 1531. Esta última vez se llegó a Londres «en la nave de algún comerciante amigo». Basándose en la Autobiografía lo refiere Cándido de Dalmases[11]. García Villoslada[12] da por seguro que San Ignacio visitó Brujas y Amberes. Polanco y Ribadeneira refieren que en los años sucesivos Ignacio no se vio obligado a salir de París para recoger limosnas, porque los propios mercaderes de Flandes y algunos bienhechores de España, «le enviaban desde allá limosnas... con lo cual vino a tener comodidad de entretenerse a sí y ayudar aún a otros».

A su llegada a Brujas, Ignacio, que ya gozaba de una cierta aureola de vida espiritual, es acogido por el rico comerciante burgalés y fueron invitados a comer en compañía de Luis Víves con su mujer Margarita Valldaura y se habló, como era habitual en el tiempo, de temas espirituales como la abstinencia y el ayuno. Ignacio, tan parco siempre de palabra, no nos dijo nada de este encuentro ni de la conversación mantenida.

c) *Viaje a Rouen*

El viaje a Rouen tuvo lugar en agosto o septiembre de 1529. Como sabemos, en la Cuaresma de ese mismo año lleva a cabo su primer viaje a Brujas; lo que significa que, recién vuelto de esa penosa caminata, emprende, apenas sin descanso, una nueva que le lleva a la ciudad

---

[9] *Commentarii delle cosse piú memorabili seguite in Europa, specialmente dalla pace di Cambrai del 1529 in fino a tutto l'anno 1560.*

[10] *Autobiografía*, editada y anotada por Cándido de Dalmases, S.J., BAC, Madrid 1963.

[11] *El «Padre Maestro Ignacio»*, BAC. Popular Madrid 1986. GARCÍA VILLOSLADA.

[12] *San Ignacio de Loyola, Nueva Biografía*, BAC, Madrid 1986.

normanda. El mismo nos cuenta los motivos de esta decisión: «el español, que había sido su compañero de albergue y a quien confiase la cantidad de 25 escudos, que «por una Cédula de Barcelona le dio un mercader, luego que llegó a París» los malgastó y no tenía con qué pagarle. Sabedor Ignacio de que el amigo infiel, huyendo sin duda, camino de España, estaba enfermo en Rouen, allá se fue Ignacio para perdonarle y confortarle, «sólo y a pie», según costumbre. Tenía entonces Ignacio 38 años y no le arredraban, ni entonces ni durante muchos años, las largas caminatas solitarias. Cerca de 200 kilómetros actuales le separaban de Rouen por Nanterre, Poissy, Meulan, Nantes, Vernot, Louiviers, Pont de L'Arche. Ninguno de los lugares del camino diría nada a Ignacio para detenerle en su caminar penoso, en pleno verano, en pos del enfermo necesitado de su consuelo y perdón. De este viaje sí nos informa Ignacio, porque él muchos años después se lo contaba al Padre Cámara que transcribió en su biografía. Antes de que «entrase el día» salió de París y tras andadas tres leguas siguió hasta Argenteuil «donde se dice que se conserva la vestidura de nuestro señor». Tradición que se conserva hasta hoy. Aquel primer día de viaje se termina, acompañado de un pobre mendigo, en un hospital «habiendo caminado aquel día 14 leguas»; al día siguiente duerme en un pajar y el «tercer día» llegó a Rouen. Al cabo de los años aún lo recuerda Ignacio y así se lo dice al Padre Cámara en 1555: «en todo este tiempo permaneció sin comer ni beber y descalzo como había determinado». En Rouen consoló al enfermo, ayudó a ponerlo en una nave y le dio cartas para compañeros en España. Había caminado unas 9 leguas, cerca de 50 kilómetros diarios. Rouen, por el viejo camino que seguiría Ignacio, salía de París por Le Bourget, Nanterre, y por Pontoise, alcanzaba Rouen. Tres días de caminata implacable y otros tres de vuelta para dejar su conciencia tranquila perdonando y ayudando al amigo en dificultad.

2. **El personaje**

Ya se ha dicho. Ignacio permanece en París 7 años: de 1528 a 1535. El 14 de marzo de 1534 recibía el título de Maestro en Artes. Tenía entonces 43 años. Eran entonces ya sus compañeros, y lo serían luego muy destacados en la Compañía, nombres muy notorios: Fabro, Laínez, Salmerón, Bobadilla, Simón Rodríguez. Todos ellos hacían el voto en Montmartre el 15 de agosto del mismo años, y, el siguiente, Ignacio hacía una visita a su tierra vasca de Azpeitia. Sería la última.

Ignacio en su madurez ya, no refleja, sin embargo, en sus escritos de estos años, la preocupación por lo que está ocurriendo en Europa, absorto en sus preocupaciones y planes espirituales, sucesos que estaban ocurriendo y que alcanzaron a veces particular gravedad. En el verano de 1535, tienen lugar en París los sucesos llamados de los «Placards», seguidos de una dura represión en la que hubo al menos 24 quemados.

Poco sabemos dela figura física de Ignacio en estos años. Los retratos que de él tenemos —de Jacopino del Conte, discípulo de Andrea del Sarto, y de Sánchez Coello, el pintor escurialense tan dilecto de Felipe II[13], son de época relativamente tardía. De su contextura física, de su salud sabemos más, sobre todo por seguidores muy significados. Por Laínez nos enteramos de que a partir de Manresa, «siendo recio y de muy buena complexión se mudó luego todo en cuanto al cuerpo», y Ribadeneira, muy en contacto con Ignacio durante muchos años, nos dice que «al principio fue de grandes fuerzas y de muy entera salud, más gastándose con los ayunos y escesivas penitencias, de dónde vino a padecer muchas enfermedades y gravísimos dolores de estómago, causados por la gran abstinencia que hizo a los principios». Los principios, según hemos visto, eran sus caminatas por toda Europa de las que algo acabamos de decir. En cuanto a carácter sabemos que era de lenguaje poco florido, pero, —escribe Ribadeneira— «habla mesuradamente y con dulzura» y «nunca pretendió escribir en forma agradable o amena» por lo mismo que «nunca fue un bibliófilo ni bibliófago», nos dice García Villoslada[14].

Debió ser un buen conversador, mesurado y certero en su decir. El flamenco Oliverio Manare escribió de él: «admirable era su hablar, grave y autorizado, no rápido ni precipitado, ni insustancial, sino sólido y eficaz... no se le escapaba una palabra casual o de improviso... sólo profería palabras sensatas y bien meditadas... porque poseía una maravillosa gracia de hablar»[15]. Cámara que oyó a Ignacio de viva voz y paseando dictarle su autobiografía, podrá escribir, sabiendo lo que decía, que «Ignacio tenía tanta memoria de las cosas, que cuenta con una cosa que pasó palabra por palabra»; un testimonio, en fin, popular, una mujer que le oyó predicar en Azpeitia en 1535, desde lejos, declaraba en el proceso que «tenía una voz delgada y las palabras penetrativas». Los mismos testigos declaran que «era ya hombre flaco y estaba a lo que parecía enfermo», pero «hablaba con tanta agudeza que a distancia se le oía»[16]. Es el Ignacio de las caminatas a Rouen y Brujas, y el que pronto se encaminará a Roma para desde allí promover su gran proyecto. Por lo pronto, dedicado en cuerpo y alma a lo que le hierve en el espíritu, permanece como ajeno a todo lo que está ocurriendo en la Europa turbada de aquellos días. En 1535, cuando termina sus estudios en París, y hace este viaje de despedida a su tierra, Carlos V está haciendo su expedición victoriosa a Túnez, y Fisher y Moro pagan con la vida su fidelidad a sus ideas. El año siguiente muere Erasmo. Nada aparece en su largo epis-

---

[13] Cuadro éste que desapareció en Abril de 1931 en el incendio del Colegio de Areneros.

[14] García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, pág. 231-232.

[15] García Villoslada, ob. cit. pág. 554.

[16] Juan María Pérez-Arregui, S.J. *San Ignacio en Azpeitia*, 1991.

tolario de siete mil cartas ni en sus escritos. Ignacio, absorto en la idea, que ya le bulle, parece ignorante de todo lo que está ocurriendo: la revolución protestante, la propagación del Evangelio por nuevos mundos, la reforma del clero, la purificación de una religiosidad demasiado medieval. Nada parece importarle, si nos atenemos a sus manifestaciones; pero de sobra sabemos que todo está en la raíz de su pensamiento y de su acción futura. A pesar de que tantas veces no nos ofrece los testimonios que tanto desearíamos. Así, la extirpación de la herejía luterana no figura en su programa apostólico. En los «Ejercicios» no hay tampoco ninguna mención al luteranismo y eso que de Ignacio tenemos testimonios contemporáneos del mayor interés y autenticidad. Tal, por ejemplo, la «Vida de San Ignacio» de Pedro de Ribadeneira, de la que ha escrito Rafael Lapesa, con su agudeza y precisión acostumbradas: «es sin duda una de las obras históricas más atractivas del siglo de Oro», «se aparta —añade— del academicismo habitual en la literatura Hagiográfica... y ofrece un sabor moderno[17]. Ignacio emplea un lenguaje nuevo, añade Lapesa: «Ignacio frenó la afición a halagar la ingenuidad piadosa de sus lectores».

Por otra parte, Ignacio escribió siempre con llaneza, sin artificio. «Escribo como hablo» había dicho Juan de Valdés. Y, por su parte, Gracián en el «Criticón» dedica un capítulo al «Arte de escribir cartas»: «tener el arte de convencer, en que se hace muestra de ser persona. En ningún servicio humano —añade— se requiere más atención, por ser el más ordinario del vivir. Aquí es el perderse o el ganarse, por ser conversación de pensado y por escrito». Bien parece que hubiese tenido en cuenta Ignacio, de haberlos leído, los consejos de Gracián. Las muchas cartas que Ignacio envió, pocas de su letra, la mayoría dictadas, no alardean nunca de elocuencia, ni son prolijas ni altisonantes. Pero son parcas, directas y eficaces. Fiel reflejo de la estricta condición del personaje.

De acuerdo con ello no parece haber sido Ignacio ni elocuente ni prolijo. «Lo que le faltaba era el arte de la palabra y la facilidad de expresión». Le faltaba, como él decía, «elegancia y primores», «no era orador de grandes parrafadas, ni de elocuencia fácil ni retórica. Era, sí, predicador fervoroso, ardiente, persuasivo, realístico, concreto, sin ampulosidades, que decía más cosas que palabras»[18].

Un hombre escueto, preciso. Así era ya Ignacio desde los años de París, ajeno a todo artificio. Como decía Cervantes, los Libros de Caballería «son en el estilo duro» (I, 47). En «estilo duro» están escritos, generalmente, los textos y las cartas ignacianas. Ni los «Ejercicios» ni «Diario espiritual», están escritos con ánimo de deleite, porque, como es sabido, Ignacio carecía de cualidades literarias o estilísticas, o las

[17] RAFAEL LAPESA, *La vida de San Ignacio del Padre Ribadeneira: De la Edad Media a nosotros*, segunda edición 1982.

[18] GARCÍA VILLOSLADA, ob. cit., pág. 548.

despreciaba. Sólo la música fue una de sus grandes aficiones ya desde los tiempos de Arévalo; aunque en sus años de responsabilidad, las recomendaba con prudencia, temeroso de caer en frivolidad. Hombre sobrio siempre. En sus años de París solía usar en las cartas como fórmula de despedida el «de bondad pobre», con que terminaba en 1532 a Martín García de Oñáz. Sería del mayor interés traer aquí la relación variada de las fórmulas de despedida, que, a tenor de ésta, empleó Ignacio a lo largo de su vida.

En sus años de madurez y de gobierno no tenía sobre su mesa más que el «Nuevo Testamento», la «Imitación de Cristo» y el Misal. Todo contribuye a perfilarnos la imagen que de Ignacio nos llega. Una vocación decidida y una entrega a la misión que se ha trazado. Con desdén a todo lo que la perturbase; de forma que no parece, por ejemplo, que a Ignacio le interesase mucho los monumentos artísticos, ni cuanto le apartase de una visión firme y claramente decidida desde sus años primeros. El mismo y sus seguidores, los futuros jesuítas, «son operarios de la viña, que deben acudir al campo que se les señale».

3. **Comerciantes españoles en Flandes**

En los Países Bajos españoles todo extranjero que se ocupase del comercio, finanzas o industria era designado con el vocablo de «comerciante». Españoles y portugueses eran, sin duda, los más numerosos, así como los italianos (florentinos, milaneses, venecianos). De ellos los más notorios eran los que ejercían el comercio; los había también fabricantes de medias, costureros, encuadernadores, orfebres, cocineros y otras profesiones. No faltaban los esclavos negros, que a veces eran empleados como criados domésticos, y a los que, con frecuencia, sus dueños vendían «comme leurs chôses propres». Un cierto pudor parece impedir a sus dueños confesar su precio en las actas de venta. Las mujeres moras hacían, muchas veces, el oficio de criadas. El propio Durero no desdeña hacer el retrato a una de ellas, perteneciente al factor del rey de Portugal Joan Brandao. Tanto en Brujas como en Amberes los comerciantes extranjeros, entre ellos, naturalmente, los españoles, eran privilegiados en el organismo urbano. Se erigen, por ejemplo, murallas defensivas contra los ataques del exterior, de cuya guarda se eximía a los comerciantes.

Calvete de Estella, en su libro sobre el viaje de Felipe II a los Países Bajos, nos aporta informaciones preciosas sobre este punto. Por cierto que la ciudad le premia con 50 florines de oro por su libro, y lo mismo a L. Guicciardini por el suyo. En la vida social de la ciudad la corporación de comerciantes juega siempre un papel relevante; y así participan en la solemne procesión de gracias por el nacimiento de Felipe II y en cuantas festividades marcan la vida de la ciudad. La situación excepcional de los comerciantes y sus factores, se revela en el hecho de que estaban exentos del juramento de fidelidad a la villa, lo que provoca

los celos de otras comunidades como la inglesa que se queja en 1552 de que se favorece a los comerciantes meridionales a expensas de ellos, que no gozaban de tales favores. Carlos V, al admitir a los comerciantes extranjeros en la economía nacional, seguía así una tradición borgoñona que lo consideraba normal. El embajador veneciano Bodoaro había calificado la política financiera de Carlos de prudente y moderada, en contraste con otros testimonios que la presentaban como vacilante e incierta.

a) *Amberes*

«Durante todo el siglo XVI el nombre de Amberes fue sinónimo de libertad, de franquicia y de liberalismo, tanto desde el punto de vista intelectual y religioso como del económico»[19]. Amberes sería, durante esa época, un islote de libertad económica en la Europa conservadora de entonces. Lonchay, Biewood, van der Linden, Van Houte, y sobre todo H. Pirenne en su «Histoire de la Belgique», han hablado de Bélgica «tierra de experiencias» en los tiempos modernos. La época más interesante es, sin duda, el siglo XVI y especialmente Amberes, de tal modo, que, como escribió Pirenne, los Países Bajos «no constituyen, por así decir, sino la «banlieu» de esta maravillosa ciudad que los sometió a su ascendiente»[20], de tal modo que transforma la economía urbana en Flandes en una economía nacional. Amberes prospera gracias a los comerciantes extranjeros, venidos especialmente a Brujas, preponderante durante todo el siglo XV, y que inicia su decadencia a comienzos del siglo siguiente cuando se alza Amberes, que se beneficia, no sólo del comercio venido del Sur y del Mediterráneo, sino de América, recién descubierta, que comienza entonces a ejercer su influjo.

Atraído por esta prosperidad naciente afluyen gentes diversas con predominio de españoles, portugueses e italianos. De su creciente actividad nos informa L. Guicciardini en su curioso «Discurso sobre los comerciantes de Amberes y sobre su tráfico y comercio» inserto en su libro más extenso: «Descripción de todos los Países Bajos».

Interesa, a este fin, igualmente, el estudio de Richard Ehrenberg, 1896, sobre el siglo de los Fugger en el que se ocupa con frecuencia de las operaciones financieras de los comerciantes, especialmente de Amberes.

De manera especial nos interesa para todo este tema el excelente libro ya citado antes, que J.A. Goris publica en Lovaina en 1925, con el título «Etude sur les Colonies marchandes Méridionales (portugais, espagnols, italiens) à Anvers de 1488 a 1567». Para este interesante trabajo M. Goris se sirvió de la «Histoire de Charles V» de A. Henne y

[19] Goris, ob. cit., pág. 2.
[20] vid H. Pirenne, ob. cit. III, pág. 267.

de los documentos de los Archivos de las naciones (España, Portugal, Lombardía, Génova, Lucca) y de los archivos comunales de Amberes. Queda así al descubierto no sólo la actividad financiera de estos comerciantes, sino también el papel político-religioso que jugaron en el Flandes de la Edad Moderna.

b) *Navíos. Cambios*

Los comerciantes se servían, para la navegación de diversas clases de navíos. Los más grandes, las *galeras,* parecen haberse empleado en el siglo XVI muy raramente. Pero, por influjo de la navegación atlántica, portugueses y españoles usaban grandes caravelas, con grandes palos, de paredes muy elevadas y capacidad considerable. «Los más grandes navíos españoles, llegados a Brujas en 1500, desplazaban unas doscientas toneladas» según nos informa J. Finot en su excelente libro «Etude historique sur las relations commerciales entre la Flandre et l'Espagne au moyen âge», París 1899. Hacia mediados del siglo XVI, se produce una evolución en la marina mercante con la aparición de construcciones más pesadas como el *galeón* y la *carraca*[21]. Lo que caracteriza al galeón español es la gran altura del castillo que permitía acoger un gran número de pasajeros, pero atenuaba la velocidad. La «carraca» era una variedad meridional de los «hulguer» que los españoles designaban como *nao.* Navíos, unos y otros que, como consecuencia de las guerras y de las piraterías, debieron ponerse en estado de defensa ya que de ordinario la marina mercante no iba armada, y, en cuanto a andadura, los especialistas señalan que de Amberes a Lisboa se iba en diez días y a España seis días o algo más, según la andadura del barco y la pesadez de la carga. Hay que añadir que la política de los soberanos meridionales eliminaba en gran parte la actividad marítima flamenca en sus países, como ocurrió con el comercio con las Indias, en manos exclusivas de españoles y portugueses.

En otro orden de cosas puede decirse que las especias decidieron desde comienzos del siglo XVI la suerte del puerto de Amberes, del que el rey de Portugal y su «Casa da Indias» venían a ser casi los únicos abastecedores para la Europa Occidental y Septentrional: la pimienta, el jengibre, la canela, la nuez moscada y el clavo. Comercio que, ya a fines del siglo XVI, estaba agrupado, como para la lana, en una especie de Compañía en la que no dejaban de participar los españoles como un Alonso Sánchez, en 1551, y su hijo Alonso de Torres. Igual importancia tuvo en el siglo XVI el comercio flamenco de la lumbre empleado en el tinte de las telas y en el curtido de los cueros, para fijar la seda, la lana y el pergamino y para avivar los colores.

[21] vid. CHARLES DE LANNOY y HERMAN VAN DER LINDEN, *Histoire de l'expansion colonniale de peuples europeens. Portugal et Espagne,* Bruselles 1907.

Según parece, no fue grande la participación de los soberanos españoles en el gran comercio de los Países Bajos. Su actividad principal era más bien financiera, aunque se ocupaban preferentemente del aprovisionamiento directo de la Corte en objetos de lujo, pinturas y tapicerías, a cambio, principalmente, de lana y trigo, de los que la producción en los Países Bajos no era suficiente. Lo mismo que el vino español que se importaba preferentemente y en cantidades estimables por Amberes. Como los cueros, trabajados o en bruto. La moda española justificaba una importación, verdaderamente importante, de sombreros, grandes y pequeños, sombreros de España, como puede verse en la «Crónica de Amberes» (1500-1575) pág. 187. Igualmente se percibe la influencia española en los muebles, especialmente los famosos «bargueños» que fueron admitidos y copiados en gran parte de Europa. Los vinos, en fin, de Iberia, concurrían seriamente con los del Rhin y los de Francia. Por contraste, el comercio intelectual con la Península no fue muy intenso. J.A. Goris[22] anota en 1552-1553 la llegada de algunos fardos de libros. Bien es verdad que los tiempos movidos no eran particularmente propicios para el libre comercio intelectual, como lo fueron, en mayor medida, otros años posteriores. A la inversa, sabemos de la importante exportación de telas finas de los Países Bajos hacia España, que constituían un capítulo importante en las mercancías que salían hacia el sur de Flandes, entre los que los tapices ricos señalan un sector muy significativo e importante. El arte constituía un capítulo muy esencial. Desde mediados del siglo XV se intensifica el comercio artístico con el Sur. Pintores muy importantes van a España, y no pocos artistas españoles fueron a recibir lecciones de los maestros flamencos y holandeses. Con frecuencia, objetos artísticos servían de garantía a operaciones comerciales, y no sólo pinturas y tapices, sino también retablos, estatuas, santos y relojes esculpidos. Por no hablar, especialmente, de los tapices, de los que España era, sin duda, el principal consumidor. Se los vendía por piezas o por habitaciones según tamaño. Se trataba en general, como tema, de la vida de un héroe histórico o mitológico, y se vendían por series. Los temas más apreciados eran los tomados de la historia greco-romana: la vida de César, de Pompeyo, de Hércules, de Constantino... Sabemos de un Diego de Aranda, que en 1539 contrata con el tapicero bruselés G. de Kempenaer una importante tapicería de no menos de 24 piezas sobre la historia del patriarca Jacob. En los ángulos y en medio del borde figurarían las armas que Aranda indicase. El trabajo que se concertaba no podía durar más de un año.

Es sabida la importancia que en el siglo XVI mantuvo la tipografía del Plantino como empresa de exportación no sólo de libros sino de papel de impresión, material de imprenta y a veces pergaminos y mapas.

[22] J.A. Goris, ob. cit. pág. 258.

Por los años en que Ignacio de Loyola visita Flandes, sabemos de un Juan de Cuéllar y un Diego de Santa Cruz, entre los más activos comerciantes españoles que exportaban, en mayor cantidad que importaban, productos diversos. El ya citado escritor y viajero italiano L. Guicciardini, que visita Flandes por esos años, señala la importancia del comercio de lanas y vinos españoles. Otro aspecto es el relativo a la moneda: los contratos sobre Flandes se hacían en su mayoría en moneda de Flandes, y los efectos sobre España en moneda española.

Los comerciantes, en cuya busca acude Ignacio en solicitud de ayuda para sus actividades espirituales y de beneficencia, son gente muy implantada en la vida económica de Flandes. Una de sus actividades preferentes, era la compra y venta de terrenos y de casas. De uno de estos españoles activos nos da cuenta J.A. Goris[22 bis] y nos informa de sus actividades inmobiliarias. De un Alonso de la Serna conocemos al menos una quincena operaciones —casas y terrenos— entre 1515 y 1522. De no pocos otros españoles también sabemos de actividades semejantes; Francisco del Valle, Francisco de Múgica, Diego de Haro, Tamargo, Sedano y otros. Muchos de ellos tendrían su casa junto al puerto en la calle de Brujas que todavía hoy se llama «de los españoles».

Sobre las leyes que rigen esta intensa actividad financiera y comercial, poseemos el conocido «Provechoso tratado de cambios y contrataciones» que Cristóbal de Villalón publica en 1542 en Valladolid.

Aunque, de pasada, debemos referirnos a la participación de estos comerciantes españoles en los empréstitos de los soberanos, lo que afirmaba el poder y la influencia española en Flandes. Muchos de ellos pasaban a ser funcionarios gubernamentales, como Juan López Gallo, que se convierte en factor. Como prestamistas del Gobierno sabemos de un Diego de Haro, Pedro López, Alonso de Santa Gadea y Fernando de Aner.

El adentrarse en este terreno flamenco en que ahora nos movemos nos depara curiosidades y sorpresas. Se atribuye a los Países Bajos, y no faltaría el impulso español, la invención de las loterías, de las que las primeras conocidas tenían una finalidad religiosa, como la erección o restauración de una iglesia. Tal la otorgada en 1510 por Carlos V a la iglesia de Santiago de Amberes. Entre las muchas que funcionaron a lo largo del siglo XVI, en no pocas anduvieron los avisados comerciantes españoles entre los suscriptores. En la lotería de 1559 encontramos, con no menos de 100 libras, a un Antonio del Río, Jerónimo de Espinosa, Diego de Villegas, López del Campo, Antón Guzmán, Núñez y Rebolledo entre otros. Aún más. Hasta 1544 se practicaba impunemente apuestas sobre el sexo de los niños que habían de nacer. Costumbres que se

practicaban en las grandes ciudades financieras como Amberes y Medina del Campo[23].

H. Pirenne puso de relieve la influencia profunda que las colonias meridionales —españoles, portugueses y, en menor medida, italianos— ejercieron sobre el desenvolvimiento de la industria de los Países Bajos. La materia prima de muchos oficios procedía exclusivamente del Sur. «La industria textil flamenca del siglo XVI, estaba enteramente fundada sobre la importación de la lana española, que aseguraba el Consulado de Brujas», escribe Pirenne. La tapicería flamenca y brabanzona servía a los meridionales —especialmente españoles— su principal suministro, lo que obligó a industrializarse de más en más. Muchas veces, a cambio, se importaban los cueros españoles, los famosos «cordobanes» muy apreciados en el Norte. No olvidemos la sal, que juega en el siglo XVI en los Países Bajos el papel de artículo tipo, cuyas fluctuaciones influían en gran medida sobre los cambios económicos. Los navíos del Sur la aportaban a Amberes procedente, principalmente, de España.

Nada en esta colonia española en Flandes quedaba sin precisar. Se sabe que esa colonia —en su mayoría comerciantes— recibió en 1538 por Bula especial del Papa Paulo III el nombramiento de un capellán especial con funciones puramente espirituales entre las que se planteaban las cuestiones morales, con frecuencia, de la vida financiera. De un ejemplo muy significativo en este orden nos informa J.A. Goris[24]. En 1532 los comerciantes españoles de Amberes enviaban a París a su confesor el franciscano Juan Bautista para someter diversos casos de conciencia —préstamos, intereses, usura— a los doctores de la Universidad; y no era la primera vez que se dirigían a los teólogos franceses con consultas semejantes. Un teólogo español Alvaro Moscoso asesoraba y avalaba al enviado ante sus colegas franceses. Esta consulta no era la primera ni la última. Debía ser, en aquellos años, una práctica habitual. Estas consultas debían tener gran eco en el mundo universitario y estudiantil parisino. Importa recordar que por esos años estaba Ignacio en París, a donde llega, como sabemos, en 1528 y permanece hasta 1535, atento a todo lo que se comentaba en el mundo universitario, en el que no dejaría de tener eco la consulta de sus compatriotas. ¿Llegarían a Ignacio por este conducto las primeras noticias de los comerciantes españoles en Flandes? Los tres viajes de Ignacio a Flandes pueden muy bien ponerse en relación con la presencia de los comerciantes españoles en el alto mundo universitario parisino, en el que, por entonces, destacaba el riguroso Noël Beda y el más tolerante Jean Maior. La consulta emitida arroja mucha luz sobre la mentalidad comercial de entonces y es notable señalar que presenta, —sin citarlo— ocho casos relativos a cambios y

---

[23] CRISTÓBAL DE VILLALÓN en su libro citado, *Provechoso...*, nos informa de lo que se refiere a esta curiosa práctica en Medina del Campo.

[24] vid. ob. cit. pág. 507.

tratados que habían sido comentados por Francisco de Vitoria, estudiante y profesor en París, muy pocos años antes. El dominico español fue muy riguroso en materia de cambios, usura, finanzas, intereses y toda mistificación en la vida económica. Sabemos de un dictamen, emitido por los doctores en París el 13 de julio de 1530, lo que prueba que estas consultas eran una práctica habitual en la que Vitoria dictaminó con frecuencia.

Todo esto viene a cuadrar con el clima espiritual del tiempo y con un sentimiento religioso, o al menos de un formulismo piadoso muy característico. En Brujas todas las colonias tenían su capilla y altar propios. El número de oficios que los portugueses celebraban por año se eleva a ciento uno[25]. Todos los documentos comerciales de alguna importancia llevaban al frente el signo de la cruz y una invocación religiosa a veces bastante larga como la que el comerciante español Juan de Sadornil inscribe el 1 de Marzo de 1536. Las cartas de crédito o los simples documentos comerciales se encabezaban con la cruz y las letras JHS-MA y se terminaban con un deseo, pedido a Dios, de salvaguardia cristiana. El carácter religioso se acentúa cuando los elementos naturales pueden influir en la marcha de los asuntos, como es el caso para los contratos de flete y de seguro. Un navío, cuyo capitán manda «después de Dios», se fleta siempre en nombre de Dios, contando con el buen viento «que Dios dará». Del mismo modo ocurre en los testamentos, cuyas fórmulas iniciales muestran un acento más sincero, y en las que no se olvida ni el recuerdo de la Iglesia ni el de los pobres, uso que venía de la Edad Media y que mostraba que el comerciante, al morir, distribuía una parte de sus bienes, adquiridos indebida o debidamente, a los pobres. Los españoles en Flandes daban ejemplo de generosidad. Alvaro de Almaraz, uno de los primeros inmigrados en Amberes, da su nombre a un Hospital, que todavía existe y le provee de rentas de subsistencia hacia 1510[26]. Cuando en 1562 el jesuíta Laínez residía en Amberes fue pronto consejero de la colonia española, y años después —en 1570— se establece un colegio de Jesuítas a pesar de la resistencia del Cabildo y la escasa simpatía que había tenido a los jesuítas el Duque de Alba. Más aún, en Brujas los españoles tuvieron una implantación religiosa notable con lugares consagrados al culto que gozaban de inmunidad eclesiástica. Por contraste con la española, muy coherente, la colonia portuguesa figuraba con un contingente de judíos conversos, cuyo número fue aumentando con el tiempo desde 1512 en que llegaron los primeros. Nuestro conocido, el Sr. de Chièvres, Canciller del futuro Emperador, intercede en 1518 cerca de Carlos V para darles seguridad a cambio, naturalmente, del pago de una cantidad importante: 800.000 carolus de oro. El inminente viaje

---

[25] vid. A. BRAAMCAMP, *Noticias de Feitoria de Flandes*, Lisboa 1920.

[26] vid. E. GENDEDNS, *Le Compte Moral de l'année XII des Hospices Civils d'Anvers*, pág. 50, Anvers 1898.

a España exigía muchos gastos[27]. El italiano murió en 1589 como uno de los representantes más típicos y más honrados de la colonia italiana.

No poseemos, al menos yo no la conozco, la lista de los españoles residentes en Brujas en estos años. Tenemos, en cambio, publicada por J.A. Goris[28] la «Relación de los españoles que hay casados en esta villa de Amberes el 8 de febrero de 1560». Otra relación nos da los nombres y apellidos de «Los españoles que están por cassar he hazen negocios por sí, sin poner los criados». Se ofrecen ambas listas en el apéndice adjunto, y el lector las leerá con el interés que merecen españoles emprendedores que decidieron instalarse en el país nórdico, tan activo, ya entonces, donde ejercían actividades varias especialmente comerciales. Un total de 62 apellidos, especialmente castellanos, muy entroncados en la vida española del tiempo, y muy significativos para juzgar de las intensas relaciones hispano-flamencas en el siglo XVI.

Como decimos arriba, aún no tenemos a la mano una relación semejante de los españoles en Brujas por ese mismo tiempo, aunque, dadas las relaciones comerciales entre las dos ciudades, se puede suponer que muchos de ellos estuvieran en las dos al mismo tiempo. La distancia entre las dos ciudades —unos 80 kilómetros por carreteras actuales, dando la vuelta por Gante— que se abreviaría por los caminos y veredas del tiempo, permitía una fácil comunicación de vecindad, y sin gran esfuerzo mantener negocios conjuntos; si el lector repasa con atención las listas citadas, encontrará nombres de españoles, que en una u otra referencia han sido citados en el relato que antecede, tales como Antonio del Río, Diego de Ayala, Diego de Santa Cruz, que nos conta que a mediados del siglo XVI tenían casa abierta en Amberes, pero que, a buen seguro, actuarían también en la plaza gemela de Brujas.

Estos comerciantes españoles no dejaban nada al azar. Sabemos que por aquellos días el famoso jurista y teólogo Fray Alfonso de Castro se dirigía a ellos predicándoles en su lengua. El mismo Castro dejó dicho que vivió en Brujas algunos años. Estando en Brujas terminó su obra «Adversus haereses». Como es sabido Castro fue enviado a Trento por el príncipe Felipe y don Diego de Mendoza, embajador imperial en el Concilio, le deparó una bien surtida biblioteca de libros luteranos. Castro volvió a la segunda sesión enviado por el Papa Julio III y visitó Inglaterra con Felipe II; y al poco muere en Bruselas el 13 de febrero de 1557.

4. El comercio hispano-flamenco. La lana.

Es bien sabido, y algo queda dicho aquí, de la presencia española en los Países Bajos. Y lo son también los lazos comerciales que mantuvieron, en una estrecha relación, a los dos países. Las primeras rela-

[27] Muchas noticias sobre el Flandes de este tiempo nos las proporciona el avisado italiano Ludovico Guicciardini en sus dos libros citados.

[28] J.A. Goris, vid. ob. cit., pág. 611 y siguientes.

ciones con el mercado flamenco datan de comienzos del siglo XV. Entre Brujas y Amberes se establece pronto un va y viene financiero que acabó, a fines del siglo, por inclinar la balanza en favor de Amberes, a cuya bolsa se dirige, con frecuencia, la colonia española para autorizar transacciones para la compra de telas inglesas y obras de arte. Carlos V, hacia 1540, confirma el Consulado de Burgos a fin de preservar en la villa el tráfico que ya declinaba en favor de la más poderosa Amberes. La colonia española en Brujas gozaba de todas las disposiciones del derecho comercial que apoyaban también, desde 1532, a la muy activa colonia portuguesa. El factor religioso vino en apoyo de la comunidad: Paulo III nombraba, en 1538, un capellán para ocuparse de sus necesidades espirituales.

Después, la política de españolización llevaba a cabo por Felipe II, favoreció notoriamente la actuación de esta comunidad de comerciantes españoles y estimuló sus ambiciones. Los Palos, Ayalas, del Río, Almaraz participan en la administración comunal; y sus hijos, dedicados al derecho y a las finanzas del Estado, llegaron a ocupar situaciones destacadas en la alta administración flamenca. Entre las comunidades de diversos países se señala que «había más españoles que de otras naciones». Las circunstancias nacionales les favorecían. De 1510 a 1520, las colonias españolas en Amberes y en Brujas adquirieron una importancia extraordinaria como consecuencia del Descubrimiento y del incipiente comercio con América. Desde 1515, Carlos V dispensa a los comerciantes españoles salvo conducto «para que puedan libremente frecuentar todo el país donde pueda parecerles». En comparación con otras colonias —la portuguesa por ejemplo— la española era sin duda la más numerosa. El registro de 1552 que cita Van der Essen señala doscientos comerciantes españoles dedicados al comercio con el sur por cien portugueses. Un documento —citado por Goris en su obra citada, pág. 70— nos informa que hacia 1560 había 60 familias españolas y 38 solteros «ejerciendo en Amberes el comercio por su cuenta, sin contar los empleados y sin poner los criados», añadiendo a esa centena los funcionarios y pequeños industriales establecidos en Flandes como burgueses, lo que permite a los historiadores belgas Martens y Torfs estimar en unas trescientas familia españolas las que ejercían sus actividades mercantiles en Flandes hacia mediados del siglo XVI.

Por su número y por el apoyo que había de prestarles, sobre todo Felipe II, llegaron a imponer una cierta supremacía de su lengua y lograr el más fuerte impacto sobre la lengua nacional, sobre el habla popular. La influencia española sobre los dialectos flamencos podía ser objeto de un curioso estudio que sólo hicieron por aproximación los investigadores J. Cornelissen y J.B. Vervleiet por lo que se refiere a Amberes, donde palabras españolas como «hablador» y «pagador» fueron en esta época incorporadas, como otras muchas, «al patois» de Flandes, donde fórmulas de galantería española se mezclaba frecuentemente en la conversación

habitual, «por Dios santo», «beso las manos», de uso continuo en la conversación comercial y galante. Del mismo modo fueron duraderas y profundas las influencias que modos y maneras de vivir ejercieron sobre los medios ricos y burgueses flamencos como los que el historiador Garonne detectaba todavía en 1824 en el habla popular de Amberes. De igual modo, los meridionales habían traído de sus países la costumbre, que se implanta en Flandes, de servirse del oficio de los notarios para toda transacción comercial o financiera. Por otra parte, muy importante, las comunicaciones de estos comerciantes, estaban aseguradas de manera eficaz: desde comienzos del siglo XVI, el correo estaba en manos, y lo estaría largo tiempo, de la familia milanesa de los Toriani, los conocidos Taxis, sobre los que el historiador alemán J. Rubsam había publicado ya en 1889 una obra que sigue siendo clásica[29].

En la base de esta presencia española en Flandes y de su intensa actividad económica hay que situar la *lana,* la famosa lana merina, apreciada entonces y ahora en todo el mundo.

«Está por escribir la historia del comercio lanar español», escribía ya Julius Klein en 1918 en su conocido libro»[30]. Desde entonces, el estudio de la producción lanera, especialmente castellana, ha merecido un especial interés por los hitoriadores, pero está por hacer el gran libro de conjunto sobre un tema tan esencial para la historia económica española.

Los rebaños transhumantes, en busca de los pastos adecuados en cada estación del año, la ida y venida de las ovejas por los caminos españoles en primavera y otoño, constituyen una estampa consustancial con la vida española, y no sólo campesina, durante siglos. La vida pastoril transhumante, se ha dicho, tuvo una directa influencia en el abatimiento de las fronteras internas de España en la Edad Media y en la creación de un mercado interno. Y no sólo en el orden interno. La demanda de la lana merina española, apreciada por su calidad, crea pronto un comercio exterior que establece vinculaciones españolas con los países del Norte, necesitados de este producto para sus nacientes industrias textiles. Sabemos de una exportación de lana a Inglaterra desde el siglo XII, pero hasta un siglo más tarde no se emprende el comercio exterior con cierta regularidad, y una generación después de la fundación de la Mesta por Alfonso X en 1273 empieza a aparecer en los puertos de Inglaterra y Flandes la fina lana castellana. Pronto se vio la necesidad de fundar en Brujas una factoría española, y desde 1303 en adelante los puertos de Southampton, Sandwich y Portsmouth acusan la llegada de diversas partidas de vellones procedentes de España. Estos cargamentos provenían

[29] vid. JOHAN BAPTISTA VON TAXIS, *Ein Staatsmann und Militar unter Philippe III und Philippe IV, 1530-1660,* Fribourg en Birsgau.

[30] vid. *«La Mesta»* traducido al castellano y publicado por la Revista de Occidente 1936.

de los puertos de la costa Norte española: San Sebastián, Santander, Bilbao, donde todos los veranos se concentraban las lanas de los rebaños dispuestas para embarcar. Como resultado de esta actividad comercial, no tardaron en formarse en estos puertos cofradías o gremios de mercaderes navieros, de los que desde antiguo son documentalmente conocidos los de Burgos, San Sebastián, Santander y Pontevedra, así como hay gran acopio de datos de los importantes mercados de lanas del interior, entre los que destacaba Segovia en relación con Burgos.

El rápido engrandecimiento industrial ganadero español se abrió pronto camino en los mercados lanares extranjeros, ya desde el siglo XII, y en el reinado del Rey Sabio. «Castilla —afirma Klein— poseía de hecho la industria pastoril más floreciente y activa de Europa», desde entonces y durante mucho tiempo. Defendida por leyes protectoras como las que frecuentemente dictaban las sucesivas Cortes castellanas, prohibiendo la exportación del ganado fuera de España. A partir del siglo XV, al cobrar importancia las fábricas de paño nacionales, se procuró restringir la exportación de lana. Carlos V limitó la exportación a la mitad del esquileo anual; pero, ante las protestas por parte de la Mesta y de los gremios de Burgos, se restauró la antigua proporción de dos terceras partes para el consumo nacional y una tercera para la exportación. Desde fines del XV, prevalece la necesidad de la exportación como fuente de ingresos para las rentas reales y un medio para hacer que Inglaterra y Flandes fueran deudores de Castilla como capitalización ventajosa de la principal riqueza natural de la Península. Como contrapartida, Castilla importaba pinturas, tapices y obras de arte, y, en un principio, también paños extranjeros, cuya entrada trató de limitarse a partir de Fernando el Católico, con el impulso dado a la industria pañera nacional.

El establecimiento del Consulado y la codificación de las leyes protectoras de la Mesta muestran el propósito de fundar una industria de la lana con organización integral. Todo estaba, en este sentido, sometido a la vigilancia real: asignación de barcos y regulación de su cargamento, de tal modo que los buques sólo podían pertenecer a propietarios españoles. Las factorías de Flandes, Francia e Inglaterra se hallaban en lugares estratégicos y los agentes españoles debían llevar a cabo sus operaciones según las instrucciones de la oficina de Burgos, a la que remitían anualmente sus cuentas para su revisión.

Había surgido, por otra parte, el convencimiento de que la mejor manera de llevar a cabo el extenso tráfico marítimo, era el sistema de flotas, concentrando además toda la organización del comercio exterior en una sola institución con funciones judiciales y administrativas. Y así las transacciones se concentraban en ciertos puntos importantes, como Medina del Campo, Segovia y Burgos, y los cargamentos se concentraban, como ya sabemos, en Burgos y en los puertos de la costa Norte.

En los años treinta, en que Ignacio vive en París, este es el mundo próspero del que obtiene ayudas el futuro reformador, y este comercio

de España-Flandes había de mantenerse próspero todo el siglo XVI. Comercio de ida y vuelta. Hacia allá iba nuestra lana. De Flandes nos venían tapices, pinturas, obras de arte. Los palacios reales, las iglesias y catedrales, las casas señoriales y en especial las iglesias castellanas, tan ricas todavía hoy en arte flamenco, dan cumplido testimonio de este intenso comercio. España, por ejemplo, no fabricó tapices ricos, tan deseados, mientras tuvo los de Flandes, que seguros de su calidad y de su prestigio acuñó una marca de fábrica que campea en sus ricas piezas: B-B, o lo que es lo mismo Bruxelles-Brabant. No sólo tapices; también telas ricas. Los nombres de Lille, Valenciennes, Tournai y lo mismo Brujas, eran, para el español de entonces, símbolo de tejido de calidad, de elaboración apreciada. Lo que servía para mostrar elegancia refinada y distinción bien visible. La famosa *gola* fue un objeto ostentoso en los vestidos ricos. La gola es todo un símbolo en los inicios del siglo XVII. Su elaboración requería tela fina, que venía de fuera, y su puesta a punto exigía trabajo minucioso, rizado experto, para una prenda ostentosa. Por otra parte, fugaz. Sólo una jornada soportaba el sudor y el desgaste en una zona -—cuello y barbilla— muy movedizos. Todo para ostentar una suntuosidad tan petulante como barroca. Pronto surgieron las críticas. En momentos de crisis para la economía española aquello era un alarde que había que adquirir con el dinero, que de más en más escaseaba. Los resellos frecuentes de la moneda y las no menos frecuentes devaluaciones ponían en evidencia lo que unos pocos, con dinero que salía de España, gastaban en un lujo tan ostentoso como fugaz, al que había que poner remedio. Primero fueron los «arbitristas», entre los que bastará citar, como más significativos, a Sancho de Moncada y Caxa de Leruela. Se pedía una política de austeridad, se clamaba entre todas cosas, contra la gola que aparecía como el símbolo del despilfarro inútil. El tema estaba en la calle. Cuando el dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón llega a Madrid desde su México natal, oiría de un lado y de otro los comentarios y las críticas, y las llevó a una de sus obras teatrales más conocidas y hasta hoy famosa: «La verdad sospechosa». En la obra, que debe publicarse poco antes de 1621, un personaje, Tristán, el gracioso, en la escena III, comenta:

> Bien hubiese el inventor
> de este holandesco oleaje
> . . . . . .
> con un cuello acanalado
> ¿qué fealdad no enmendó?

A lo que D. García, el estudiante que viene de Salamanca con fama de trapacero, que acredita a lo largo de la obra, asiente con estas palabras bien significativas:

> «Por esas y otras razones
> me holgara de que saliera

premática que impidiera
esos vanos cangilones»

Y añade:

«Que de más de esos engaños
con su holanda el extranjero
saca de España el dinero
para nuestros propios daños»

Y sugiere la solución:

«una valoncilla angosta,
usándose, les estuviera
bien al rostro, y se anduviera
más a gusto a menos costa»

Y el gracioso Tristán asiente con argumentos prácticos y experimentados:

«yo sé quien tuvo ocasión
de gozar su amada bella
y no osó llegarse a ella
por no ajar un cangilón»

Insiste el personaje, y da la fórmula para corregir lo que satíricamente y recogiendo el sentir popular, denuncia:

«y esto me tiene confuso
todos dicen que se holgaran
de que valonas se usaran
y nadie comience el uso

El deseo, que era un vacitinio y un clamor, se cumplió. Pronto salió la deseada pragmática. Se suprimió la gola tan usada y comenzó a usarse la valona[31]. Alarcón nace en la ciudad de Tasca en Nueva España, en año desconocido, y muere en Madrid, feligrés de la parroquia de San Sebastián, como lo fueron Cervantes y Lope— el 4 de Agosto de 1639. De familia ilustre y educación esmerada, fue en España relator del Consejo de Indias desde 1628 hasta su muerte. La vida activa en España de Alarcón coincide con el periodo de mando del Conde Duque de Olivares. En 1621, año de «la verdad sospechosa», Olivares, más o menos, sube al poder. En 1640 acaba de morir Alarcón y el Conde Duque se ve obligado a salir de Madrid y retirarse a Loeches. Nada más subir al poder, Olivares, recogiendo el común sentir que pedía austeridad, y en una

[31] *La verdad sospechosa* debe estar escrita poco antes de 1621, según Hartzenbusch, en Obras completas de Juan Ruiz de Alarcón, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XX, Ediciones Atlas, Madrid 1946.

operación de efectismo político constituye la «Junta de Censura» que dicta pronto una serie de medidas más de fachada que eficaces, entre ellas las que restringían el lujo y los adornos ostentosos en las personas y su entorno, entre ellas la supresión de la gola con una pragmática que prohibía el uso de los «vanos cangilones», tal como pedía el personaje de Alarcón. Se suprimía la gola y se sustituía por la valona. Basta darse una vuelta por El Prado. Felipe III usa la ostentosa gola. Su hijo Felipe IV se nos muestra siempre con la más austera valona, una fina tela de buena clase, que deja el cuello al descubierto.

5. **Jesuítas en Flandes**

Así titula García Villoslada un jugoso capítulo —el IX— de su excelente obra sobre San Ignacio. Lo que no pudo imaginar Ignacio en sus viajes a Flandes se produjo a poco. Apenas 10 años después, y por motivos diferentes, el primer grupo de jesuítas llega a los Países Bajos. Las cosas han transcurrido con cierta rapidez. En 1539 quedaba fundada la Compañía y era reconocida oficialmente por Paulo III. Confirmada el año siguiente, en 1541 es nombrado Ignacio General y lejos de allí, un año después, en París, un grupo de 16 estudiantes jesuítas que cursaban allí sus estudios tuvieron que salir deprisa porque acababa de estallar la nueva guerra entre Carlos V y Francisco I, y como súbditos de un país hostil tenían prohibido residir en Francia. Apremiados por la urgencia, se vieron obligados a acogerse al país que más próximo les quedaba. Ribadeneira nos lo relata en sus «Confesiones». El 24 de julio de 1542 a las diez de la mañana salía el grupo de París, y el 26, día de Santa Ana, y en poco más de dos días y medio, a pie, como era usual al modo de Ignacio, tras andar 38 leguas, entrar en Arrás, la primera ciudad de los Países Bajos, donde ya pueden sentirse seguros. Su destino era Lovaina, donde entran el 13 de agosto atraídos por aquella Universidad, la más famosa ya en los Países Bajos. Ribadeneira, que con su reconocida precocidad formaba parte del grupo, tenía entonces 16 años y recordaba mucho después de los hechos y ya en su vejez los anotaba en sus «Confesiones». El P. Jerónimo Domenech era Superior de aquella pequeña comunidad, en la que figuraban los hermanos Antonio y Francisco de Estrada, Emiliano de Loyola, sobrino de Ignacio, Andrés de Oviedo, que luego sería Patriarca de Etiopía, Jacobo de Espech, catalán, y el propio Ribadeneira, más un jovencito, llamado Miguel, también catalán, «que nos ayudaba y proveía». Un flamenco llamado Lorenzo Dels completaba el grupo: «y éstos fueron los primeros de la Compañía que en esta ocasión entraron en los Estados de Flandes y moraron algún tiempo en ellos y fueron la primera semilla que Dios sembró en ellos, y de la cual después han nacido tantas mieses y se han recogido en los troxes de la Compa-

ñía»[32]. Dispersos aquellos estudiantes por casas diversas de Lovaina, los agrupa Cornelio Wishaver en su propia casa, con lo que surge el primer Colegio de Lovaina. Uno de aquellos estudiantes se llamaba Pedro Canisio.

6. «Misión Naval»

En sus viajes a Flandes no pudo Ignacio prever, ya se ha dicho, lo que el destino reservaba en los Países Bajos a sus futuros seguidores. En 1623, a instigación de Spínola, la Infanta Isabel, Gobernadora de los Países Bajos, encarga a los jesuítas el servicio religioso en la flota de Flandes. Lo que se llamó «Misión Naval», el primer «apostolado del mar» organizado[33].

Desde hacía tiempo las escuadras cristinas empleaban capellanes. «Pero no hubo en occidente hasta 1623 un grupo unificado de capellanes, actuando de concierto según consignas precisas». Es inevitable relacionar el trabajo de estos capellanes con las actividades marítimas de su tiempo. El trabajo del P. Hambye supuso una gran novedad, si se recuerda que la «Histoire de la Compagnie de Jésus dans les Anciens Pays-Bas» del P. Poncelet no llega más que hasta los archiduques, hacia 1630. La «Misión» tuvo su sede en Brujas hasta que fue trasladada a Ostende.

La historia de esta actividad puede seguirse a través de la «Correspondance de la Cour d'Espagne sur les affaires des Pays-Bas», así como la «Correspondencia de Ambrosio Spínola y del Cardenal-Infante Don Fernando con el marqués de Fuentes» y la «Correspondencia secreta de la Infanta Isabel» editada por A. Rodríguez Villa y la larga serie de «Cartas de los Jesuítas españoles entre 1634 y 1648», publicadas en el «Memorial Histórico Español». El lector interesado en el tema puede acudir a esos libros, ya que nosotros aquí no tenemos otro propósito que informar brevemente del tema, por su eco ignaciano en Flandes que es el que nos interesa. Convendría añadir, como precedente de la «Misión», la que A. Farnesio en 1583 establece en Dunkerke, como puerto principal de la costa flamenca. Y así conviene añadir que la «Misión Naval no es un apostolado sin precedentes en la historia de la Compañía. Ya en 1550 Laínez y el Padre Martín Zornoza acompañaron a la expedición dirigida contra la costa africana, por Juan de Vega, virrey de Sicilia; y en la expedición de la Invencible (1588) seis capellanes jesuítas perecieron, entre los ocho que habían embarcado.

---

[32] RIBADENEIRA, *Confesiones*, en Monumenta Rib. I, 24, citado por G. Villoslada, ob. cit. pág. 790.

[33] No hace mucho, en 1967, el P. Ed. Hambye S.J. publicaba un interesante libro, editado por la Universidad de Namur: *L'Aumônerie de la flote de Flandres au XVII^e siècle, 1623-1662*.

Con estos precedentes, es Spínola quien decide proponer el establecimiento de los jesuítas en la flota estacionada en la costa flamenca. La primera escuadra construida y equipada en los Países Bajos españoles, desde 1621 se lanza al asalto del comercio y de las vías de comunicación de los holandeses. El 25 de enero de 1624, cinco galeones salieron de Ostende: cuatro jesuítas les acompañaban, inaugurando así las actividades de la «Misión Naval». Poco después, en mayo de 1625, Spínola tomaba Breda a las fuerzas holandesas. Exitos y fracasos: en 1627 tres misioneros murieron en servicio y otros dos naufragaron.

«La Misión», sin embargo, se consolidaba. El cuatro de mayo de 1635, el Cardenal-Infante confiaba oficialmente a los jesuítas la capellanía de la flota real de Flandes. El Rector del Colegio, siempre Capellán Mayor, y ocho sacerdotes la formaban en principio. En la medida de sus posibilidades, las Escuadras reales transportaban a la Península contingentes de soldados reclutados en los Países Bajos y en Alemania, y a su regreso solían traer refuerzos, sobre todo de la Infantería española tan acreditada en los ejércitos de los Habsburgos. Por la expedición de 1635 estamos particularmente informados de la actividad a bordo de los capellanes: preparación a la Comunión, peregrinación a los santuarios, asistencia a los enfermos.

Al fundar la «Misión Naval», la Infanta Isabel había establecido las líneas maestras de la institución: a la cabeza del grupo de capellanes se situaba un superior provisto del título de Capellán Mayor. La vida a bordo se mantenía por un horario que los capellanes observaban de modo riguroso: muy de mañana la campana llama a marineros y soldados al rezo del Angelus. Por la noche, antes de acostarse, rezo en común a la Virgen, recitado desde el puente. Cada semana los capellanes reúnen a los hombres, especialmente los más ignorantes, para una sesión de catecismo, y a una cierta hora se tenía lectura pública de una vida de Santo o de un periodo de la historia eclesiástica. Se esforzaban en luchar contra las conversacions lascivas y vigilaban igualmente las lecturas de los marineros, libros supersticiosos, escandalosos, heréticos o indecentes. Funciones que en los barcos españoles correspondían a la «Inquisición del Mar».

Desde 1638, los capellanes obtienen el privilegio, largamente deseado, de celebrar la Misa a bordo en un altar portátil y en pleno mar, lo que permitía a los marineros aproximarse a los Sacramentos. A instigación de los capellanes jesuítas los jefes de una flota, con destino a España, hacen una promesa a San Francisco Javier de ofrecer a su llegada una Misa votiva solemne precedida de una Comunión.

Desde el punto de vista administrativo, la Misión obedece a tres instancias muy distintas: la Compañía de Jesús, la Delegación Apostólica para los Ejércitos de los Países Bajos, que ostentaba el Arzobispo de Malinas, y el Gobierno de los Países Bajos, en particular del General de la «Armada Real» de Flandes. En otro orden, los recursos de que disponía

la Armada provenían de las provisiones enviadas por España, el diez por ciento de las presas traídas a puerto por los corsarios, lo que se llamaba diezmo del rey, y los dos tercios de las presas de la Armada misma.

Como todas las flotas españolas, la de Flandes estaba compuesta esencialmente por «galeones», que en el siglo XVII lleban tres palos y que aseguraron a la Península el dominio del Atlántico y de los mares occidentales. Es a los marinos de Dunquerque a quienes se debe la construcción de la «fragata» de forma nueva, que hizo fortuna.

De 1626 a 1662, ejerció la «Misión» sus funciones en la forma en que queda apenas esbozada. El Apostolado del Mar así ejercido, es una «Missio» como modo esencial de la Compañía: partir de no importa dónde para introducir a Dios en los medios más abandonados. La «Misión Naval», en fin, no es una de las manifestaciones de la Contra-reforma y sí «el primer apostolado del Mar organizado en los Países Bajos, católicos, la Bélgica de hoy». Una obra predominantemente flamenca activada por los jesuítas. Basta ver la procedencia geográfica de los misioneros navales en el Apéndice que inserta Ed. Hambye[34]: flamencos, 44; walones, 3; holandeses, 13; irlandeses, 3; españoles, 2.

APENDICE I[35]

Relación de los Españoles que ay cassados en esta Villa de Anvers a 8 febrero de 1560

El señor fator Juan López Gallo; Andrés Manrique; Juan de Cuéllar (né en 1507, á Anvers depuis 1531); Antonio del Río; Jerónimo del Río; Jerónimo de Salamanca; Francisco de Aguilar Porres (né en 1529); Luis de Sevilla; Fernando de Sevilla; Diego de Villegas; Fernando de Rebolledo; Marcos Núñez; Marcos Pérez; Diego de Ayala; Jerónimo de Espinosa; Miguel Turlan; Francisco Ximenes de León; Juan de Aranda; Alvaro de Abreo; Bentura del Castillo; Diego de Osma; Pedro de Poça; Juan de Camarena; Alonso Sánchez; Jerónimo Sánchez, su fijo; Juan de Palma (nacido en 1517, frecuentando la Bolsa desde 1542); Francisco de Palma, su fijo; Alonso de Palma; Francisco de San Bitores; Juan de Larrea Salaçar; Diego de Bides; Rui López; Juan García; Diego de Santa Cruz; Jerónimo Pérez de Florean; Pedro Hernández de Herrera; Francisco Páez; Alonso Páez; Baltasar de Roa; Jerónimo de Jaén; Alonso Ruiz; Martín Alonso; Juan de Baeza, en casa de dicho Martín Alonso; Juan Enrique; Manuel de Paredes; Antonio de Polanco; Francisco Aliaga;

[34] Vid. ob. cit. pág. 213.

[35] A.C.A. Archives Communales d'Anvers. Relación publicada por A. GORIS, *«Etude sur les Colonies marchandes méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens)* á Anvers de 1488 á 1567)», Louvain, Librairie Universitaire, 1925, págs. 611-614.

Bernardino Guerra; Alonso Payán; Jerónimo de Ballejo (nacido en Burgos, en 1528); Antonio López de Avila; Francisco de Avila, su hermano; Rodrigo Páez; Gaspar de Castro; Alvaro Gómez; Alonso Manrique; Pedro de Hahedo; Martín de Hechavarri; Jerónimo de la Bárçena; Juan de la Bárçena de Roxas; Cristóbal Velasco.

APENDICE II

Relación de los Españoles que están por cassar he hazen negoçios por sí, sin poner los criados

Antonio de Guzmán; Fernando de Guzmán; Thomas de Guzmán; Lope del Campo; Melchior de Bega, hermano del fator; Francisco Ruiz de Bergara (nacido en 1532, en Amberes desde 1552); Pedro de Ysunça (nacido en 1527, en Amberes desde 1541); Jerónimo de Curiel; Rodrigo Pérez; Cristóbal Ruiz; Jerónimo de Gaona; Andrés de Santa Cruz; Bartolomé Xuárez; Francisco de Soria; Pedro de Orosco; Lope de la Corona; Martín Fernández; Diego de Echabarri (nacido en 1527, en Amberes desde 1541); Alonso de Espinosa; Antonio de Castro; Cristóbal de Orejón; Jacques de la Bocante; Jerónimo López; Pedro Ramírez; Ciprián Rodríguez, en casa de Diego de Vides; Fernando de Montalván; Luys de Almaraz; Francisco Sánchez; Pedro de Camino; Alonso Gonçales; Jerónimo de Cabanas; Agustín de Castillo; Juan Alonso de Bega; Bernardino de Espinosa, en casa de San Bitores; Rodrigo de Marchena; Fernando de Jerez.

Ignazio di Loyola e la donna

ROMEO DE MAIO
Profesor ordinario de Historia del Renacimiento,
Universidad de Nápoles

Letteratura devota e controversia animosa hanno chiuso Ignazio di Loyola nella prigione della Controriforma radicale, sotraendolo alla verità biografica. All'Escorial, in un Convegno per il Quinto Centenario della sua morte, sono stato convinto dal grande storico Miguel Batllori che è fittizio persino il confronto, ritenuto fondamentale, fra Ignazio e Lutero: il confronto possibile è con Erasmo, forse anche con Savonarola, forse con Calvino. Era stato Pedro Ribadeneira, discepolo e biografo, a fare di Ignazio l'antemurale di Lutero. Ed era stato anche Ribadeneira a privarlo dell'eros e della naturalità nel rapporto con la donna. Nella visione pedagogica di questo gesuita, l'eros deve essere sostituito dal modello, allo scopo di tenere l'individuo nella sfera dell'autorià, *aptus ad oboedientiam.*

La biografia del Ribadeneira, che ebbe fortuna speciale a Napoli e venne illustrata da Rubens, apparve nel 1579, quando il mito misogino di Ignazio era già stato delineato da san Francesco Borgia, il terzo Generale della Compagnia di Gesù, alla quale aveva dato una svolta quasi monastica: Borgia era nipote di Alessandro VI e io credo che per tutta la vita sentisse l'onere della sua condotta biasimata e il bisogno di espiazione che il papa non ebbe: ma sapremo meglio da Mario Scaduto, fra poco, dopo anni di ricerca. Su queste basi Virgilio Cepari nella *Vita* di Luigi Gonzaga e Alfonso Rodrìguez negli *Esercizi di perfettione* definirono l'immagine del gesuita misogino, attribuendola a Ignazio.

Il mito divenne così tenace nella Compagnia che anche un lettore assiduo del carteggio e dell'autobiografia di Ignazio, quale appare Hugo Rahner nel suo famoso saggio *Ignazio e le donne,* non seppe liberarsi dalla tendenza edificante: non segnalò neppure che il documento su una figlia di Ignazio, da lui letto nell'Archivio Romano dei Gesuiti, era stato sottratto.

All'Escorial perciò ho discusso, sulla base dei risultati filologici, ovvero della lettura *ingenua* dei dati storici, intorno ai pensieri e al comportamento di Ignazio verso la donna.

A chi ripercorresse criticamente le fonti, a cominciare da oltre seimila lettera, di cui seicento almeno d'interesse femminile diretto, apparirebbe quasi assurda l'immagine di un Ignazio senza cuore con le donne, non meno dell'Ignazio svenevolmente pio, che affiora dall'iconografia apprestata per la sua canonizzazione, raccolta di recente nel monumentale *Katalog* della König.

Per la ricostruzione della vicenda femminile di Ignazio occorre anzitutto affrontare il problema del periodizzamento della sua vita, ossia di tre fasi: la giovinezza di cavaliere fino ai 26 anni, la maturità del ricercatore di Dio fino ai 50 e del Generale della Compagnie fino alla morte nel 1556.

La prima deformazione biografica, sempre per motivi devoti, fu operata dal gesuita Luis Gonçalves da Camara a cui Ignazio nel 1554 dettò le memorie: ridusse alla frase «uomo di mondo, assorbito dalla vanità», le vicende che il compagno e successore Giacomo Laìnez aveva sintetizzato così: «combattuto e vinto dal vizio della carne». Ma Juan de Polanco, il segretario di Ignazio, ne sa di più: «nonostante la sua fede, non viveva secondo i precetti della fede e non si asteneva dal peccare: era soprattutto dedito a storie di donne».

Fra le vicende c'è anche la nascita di Maria de Loyola, che per secoli aveva nascosto la paternità sotto il nome di Maria de Villareal, che era invece della madre. Ignazio l'ebbe in casa dei Manrique, duchi di Najera, forse nel 1518.

Che cosa avesse psicologicamente significato avere una figlia, gli storici di Ignazio non hanno detto. Ed è meglio, perché forse sarebbero ricorsi alle *Confessioni* di Agostino per farlo piangere sul peccato di gioventù. Ignazio, a differenza di Agostino che aveva rinnegato la sua donna, non rinnegò sua figlia, anzi ne prese cura anche negli anni ascetici: io credo che l'immagine di Maria gli desse tenerezza e profondità, come quattro figli la davano al suo fratello sacerdote.

* * *

Si è in gran debito con gli storici Pedro Leturia, Fausto Arocena, Ignacio Idígoras Tellechea e, soprattutto, ~~Antonio~~ Fernández Martín per la gravi fatiche spese a far luce su Ignazio giovane. Arocena, peresempio, si è chiesto quante donne innamorate egli avesse avuto, *quántas novias*. Da essi e dalle loro fonti copiose, si apprende che Ignazio conosceva profondamente la natura e la condizione della donna.

Sulla Madonna ondeggia fra l'ossequio cavalleresco, l'affetto filiale e la devozione teologica. E nei giorni della sua gravidanza, non riesce

a pensarla sola con Giuseppe, ignaro e forse inadeguato davanti alle gravi necessità e ai peculiari problemi di quelle ore, e sulla scorta dei Vangeli apocrifi la mette accanto un'*ancilla* operosa.

Anche quando fu entrato nella fase dell'esperienza mistica e degli studi teologici, Ignazio lasciò aperto il suo cuore. Si mormorava della confidenza fra lui e Isabella Roser, e il 10 novembre 1532 la rassicurava, richiamando dai *Fioretti* di san Francisco l'episodio della fanciulla in veste di uomo che si fece monaco, in anticipo sulla *Forza del destino*. Sei anni dopo si confidava con lei sulle atroci prove a cui l'Inquisizione l'aveva sottoposto a causa delle donne: per aver dato loro confidenza, fiducia e affetto —aveva subito tre processi.

Il fatto che Ignazio amasse Francesco d'Assisi e Caterina da Siena importa molto per spiegare i suoi sentimenti per la donna. Per coglierli ho analizzato il suo lessico epistolare, specialmente le lettere spontanee, come quelle inviate ad Antonella Estrada, a Teresa Rejadell, alla Roser, alle madri dei gesuiti. Vi dominano le parole cuore, amore, consolazione, dolore (nel senso anche di «sto penando nel cuore per voi», come spiegava alla Roser), tormento. Rilevante è l'immagine semantica e la casistica della parola *corpo*. L'attenzione sua per il corpo, e l'attenzione che richiedeva, è pedagogia straordinaria, e indica equilibrio affettivo, un lacerto umanistico rimasto sulla carne dell'antico cavaliere indurito nella fatica e nel dolore. Si confronti Ignazio con il costume contemporaneo dei controriformatori radicali, dai cappuccini ai cosidetti chierici regolari (teatini, barnabiti, somaschi, gesuiti stessi). Il corpo per lui non è il nemico dell'anima, anzi è l'alleato dei progretti elevati, perciò occorre prenderne cura, ossia nutrirlo e rispettarlo. E negli anni anche della pedagogia della paura, Ignazio prospetta alla donna un Dio che ama e la creatura che decide di aderirgli. Come Lutero e Michelangelo pone la coscienza a fondamento della religiosità.

Fino a quando la cosiddetta prudenza di governo, negli atti ufficiali e nelle mediazoni d'obbligo, non lo assorbì, ossia fino al 1540, sulla donna Ignazio mostra di appartenere più alla tradizione epico-castigliana, che celebrava la femminilità, che a quella biblico-catalana, che ne metteva in guardia.

Poi cede alle ragioni istituzionali nella pedagogia coniugale: il documento più atroce è la lettera scritta a Giovanna d'Aragona, la donna più bella del Rinascimento, come si diceva, nella quale Raffaello aveva colto pensieri forti e volontà possente: con 26 argomenti volle persuaderla a sottomettersi al marito, a guadagnarlo, ad onorarlo. Non so se per Ignazio valesse qualcosa che questo Ascanio Colonna fosse un essere ripugnante, denunciato anche dal figlio Marcantonio, l'eroe di Lepanto. Giovanna non ascoltò Ignazio. E neppure lo ascoltò Margherita di Parma, che si era ribellata al Papa e a suo padre Carlo V, che gli avevano imposto un analogo sgorbio per marito.

E'rilevante però che Ignazio non cadesse nella pedagogia della castità misogina. Era sua idea ferma che la castità o è strumento di libertà o è tirannia della mente, una deformazione. Lo colgo specialmente nel carteggio con le monache. Verso le quali non soggiacque all'onda satirica, che da Boccaccio al Valla e da sant'Antonio a Bebel descriveva i conventi come lupanari o gaudiosi o sacrificali.

Ignazio pensava alla donna secondo natura, ovvero pari all'uomo nelle possibilità etiche, e non secondo l'imperante cultura dell'inferiorità. Ma per lui la natura femminile non era solo teoria, ma condizione storica: egli presta peculiare attenzione agli *stati di vita,* che costituiranno la pagina pedagogica più profonda della Controriforma francese: la vedova non è una fanciulla, la principessa non è una contadina, la monaca non è una madre e soprattutto la madre non é una monaca. Ed è esigente sulle responsabilità appunto di stato, chiedendo a ciascuna di essere, comme individuo, soggetto di scelte.

Fu per tutto questo forse che una donna libera come Vittoria Colonna avesse per lui così grande rispetto.

La Reforma católica y el arte sacro de los jesuítas

ALFONSO RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS
Catedrático de Historia del Arte y Director
del Departamento de Historia y Teoría
del Arte de la Universidad Autónoma

Estoy fundamentalmente de acuerdo con el profesor Romeo de Maio en que la razón del rechazo del proyecto de Miguel Angel Buonarroti para la iglesia arquetípica de la Compañía, el Gesú de Roma, se debió a que el concepto de espacio sacro del genial florentino no coincidía con el que en 1544 tenía la Reforma católica y con ella la Compañía de Jesús. Acaso San Ignacio de Loyola hubiera aceptado el diseño de Miguel Angel, sin duda original y espléndido, pero lo mismo que renunció a la música coral —aunque a él perosnalmente le agradase en extremo—, también se vio precisado a prescindir del proyecto para iglesia que ofrecía el artista florentino en aras de intereses no primordialmente artísticos. Pues la Reforma católica influyó en la renovación de la arquitectura religiosa de mediados del Quinientos y particularmente en la de los jesuítas. Entonces nos podemos preguntar: ¿en qué medida incidió el movimiento de reforma en el arte sagrado? El concilio de Trento no determinó nada concreto sobre la arquitectura religiosa como lo hizo sobre las imágenes, pero sí estableció el punto nodal para posibilitar una reforma de la arquitectura sacra: su supeditación al funcionamiento del templo como edificio de culto y de práctica litúrgica, perdiendo la autonomía estética que le habían impreso el Renamiento y el Manierismo. El único que se ocupó de la reforma de la arquitectura eclesiástica fue san Carlos Borromeo en sus *Instructiones Fabricae et Supellectili Ecclesiasticae* de 1577. Sin embargo, aunque Borromeo redactó un escrito de orden práctico sin inmiscuirse en especulaciones de tipo teórico y menos estético, recomendó la construcción de iglesias basilicales, es decir de planta de cruz latina, con naves laterales, nave mayor orientada al ábside, y transepto. En ello coincidía con el anhelo expresado por una buena parte de los reformadores católicos de Italia que hacía consistir la reformación de los templos en un regreso a las formas del cristianismo primitivo, anhelo

expresado por arqueólogos e historiadores como Panvinio, Bosio, Chacón y el cardenal Baronio. En lo material el templo debía retrotraerse al tipo de iglesia de la cristiandad primitiva, es decir al basilical, tanto por su simbolismo crucífero y, por ello, soteriológico, cuanto, sobre todo, por el regreso a la tradición más pura del cristianismo.

Frente a esta rama de reformadores hubo otra que ponía el énfasis no en el simbolismo ni en la tradición sino en el funcionalismo práctico de los templos. La frecuentación de los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia y la asidua audición de los sermones —no reducidos como antes a una confesión y comunión al año y la predicación a lo sumo en la cuaresma, sino la misa y la comunión frecuentes y la predicación cada domingo y la catequesis semanal— postularon un nuevo tipo de iglesia que respondiese al cumplimiento de estos usos fundamentales. En tal sentido San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús habían sido pioneros en la definición de una nueva arquitectura funcionalista que respondiese adecuadamente a las necesidades del incremento de los sacramentos y de la predicación que ellos ardorosamente fomentaban.

Ignoramos cómo era la planta o esquema que en 1544 se ofreció a realizar Miguel Angel gratuitamente, como escribió varias veces el P. Polanco, movido únicamente por la admiración que sentía hacia la persona y la obra de Ignacio, a fin de erigir una iglesia amplia que sustituyese a la vieja y diminuta capilla de la Virgen de la Strada que hasta entonces había servido al ejercicio de los ministerios apostólicos de los jesuítas en Roma. Desde luego tanto el dibujo de la Biblioteca Nacional de París como el conservado en el gabinete de estampas del Museo de los Oficios de Florencia nada tienen que ver con Miguel Angel, como se había pensado precipitadamente por parte de algunos historiadores de la arquitectura. Son de la mano o, por lo menos, del círculo de Nanni di Baccio Bigio y recientemente los ha fechado Ricard Bössel hacia 1553, es decir unos quince años antes de comenzarse la iglesia del Gesú, que hoy conocemos, proyectada por Vignola en 1565. Pues bien, ya en esos dibujos aparece una iglesia de nave única con capillas laterales empotradas entre los estribos, crucero y ábside semicircular, es decir, en esencia, las líneas generales del posterior Gesú de Vignola. Gracias a los estudios de Klaus Schwager, sabemos hoy que este esquema no provenía de Nanni di Baccio Bigio, pues éste estuvo hasta el final intentando imponer el esquema preferido por el futuro protector y constructor con su esplendidez del Gesú, el cardenal Alessandro Farnese, a saber el referido esquema basilical. La razón, como dije, estribaba en que el ala mayoritaria de los reformadores católicos pensaba en términos de vuelta al simbolismo y la tradición de la basílica cristiana primitiva de hacia el siglo IV. La prueba de ello está en la cantidad de basílicas de ese origen que se restauraron o se construyeron de nuevo en Roma durante el último tercio del siglo XVI. Creo incluso que el cardenal Farnese ofreció costear una planta

más modernizada que la de Nanni di Baccio, pero siempre basilical, dibujada por el arqueólogo y arqueologizante Pirro Ligorio, maestro entonces de las obras de la basílica de San Pedro. Esto quiere decir que el esquema de nave única procedía de los propios jesuítas, y quién sabe si del mismo San Ignacio, en razón de que era el que mejor se acomodaba al llamado «modo nostro» o costumbre consolidada en la Compañía de Jesús, entendiendo la palabra «modo» en su acepción vitrubiana, es decir no como un estilo determinado por el punto de vista formal y estético sino como tipo funcional y operativo.

Tanto es así que, cuando en el verano de 1568 se reunieron en el palacio de Caprarola para planear la construcción definitiva del Gesú el cardenal Farnese y su arquitecto áulico Giacomo Barozzi da Vignola, de una parte, y el P. Polanco y el consejero edilicio del P. General de la Compañía, hermano Giovanni Tristano, de la otra, una condición «sine qua non» que impusieron los jesuítas fue la planta de nave única para el nuevo templo. En cuanto al modo de cubrición el cardenal y Vignola se salieron con la suya de fabricar una bóveda de cañón corrido con lunetos, solución a la antigua que cuadraba mejor con sus ideales estéticos, pero únicamente cuando convencieron a sus interlocutores de que la tal bóveda no produciría ecos, pues Tristano pensaba que la techumbre de madera plana absorvía mejor el eco y por consiguiente permitía una más perfecta audibilidad e inteligibilidad de los sermones. Ahora cabe preguntarnos por el por qué de la insistencia en la nave única o aula congregacional que la Compañía, en virtud de una experiencia habida y ya prácticamente consolidada en otras iglesias construidas antes de la del Gesú —y en la que no poco había tenido que ver el hermano Tristano— juzgaba la más apropiada al «modo nostro» o costumbre jesuítica. Se pensaba efectivamente que la nave única de amplias dimensiones, orientada axialmente hacia el altar mayor, era la solución inmejorable para los ministerios de la Compañía. La nave única actuaba realmente como un aula o salón donde la congregación de los fieles tenía cómoda cabida para ver diáfanamente la celebración de la misa y la demás ceremonias del altar mayor, para acceder con comodidad a la participación en la eucaristía y para escuchar, como en un anfiteatro, la predicación y la catequesis. Las naves laterales, desde ese punto de vista, constituían espacios muertos o como escondrijos porque desde ellas no se veía bien lo que acontecía en el altar, no se distinguía perfectamente al predicador y no se escuchaba suficientemente su voz. Los soportes interpuestos entre las naves laterales y la nave mayor suponían un obstáculo a la visibilidad, incluso una continua distracción —al menos en las viejas basílicas romanas— por cuanto en torno a ellos se habían ido acumulando en el transcurso del tiempo monumentos funerarios y retablitos de devoción y propiedad privadas. En cambio las capillas que bordeaban la única nave, empotradas entre los estribos que contrarrestaban los empujes de la bóveda, capillas situadas en penumbra o con luz amortiguada, servían a la perfección para

la celebración en la intimidad de las misas privadas y para la colocación de los confesionarios donde, también en la más absoluta intimidad, se administraba el sacramento de la penitencia.

Ahora bien, como ha investigado James Ackermann, la nave única o aula congregacional fue una característica del diseño y proyecto arquitectónico no exclusiva de los jesuítas, sino común a las iglesias de otras órdenes y congregaciones religiosas típicas de la Contrarreforma y, por consiguiente, también empeñadas en la renovación de la vida cristiana por medio de la frecuencia de los sacramentos, la dignidad del culto y la predicación y catequesis constantes. En un lapso de tiempo aproximadamente igual y en lugares diferentes y alejadas geográficamente entre sí surgieron en Italia iglesias de características parecidas a las del Gesú sin que se pueda hablar de relación causal de unas a otras, sino de obediencia a unos mismos principios de acomodación funcional de los templos. Así la iglesia del Redentor de Venecia, obra de Andrea Palladio, entregada por la Serenísima de Venecia a los capuchinos; las iglesias de San Vittore al Corpo, de los Olivetanos, y de San Bernabé, de los clérigos regulares de San Pablo, ambas en Milán y proyectadas por Galeazzo Alessi. El único elemento diferenciador de estos templos con respecto a la planta del Gesú radicaba en que en ellos había una sillería coral, pero situada por detrás del altar mayor para dejar libre el aula congregacional al servicio de los fieles, no como en los templos de las anteriores órdenes monásticas y mendicantes medievales en que el coro ocupaba el centro de la nave haciendo del templo una iglesia eminentemente clerical. El Gesú no tenía necesidad de retro-coro detrás del altar mayor, pues San Ignacio no quiso que sus hijos robasen en el canto de las horas canónicas el tiempo necesario para la vida apostólica.

Por otra parte la única nave o aula congregacional como distintivo del nuevo espacio eclesiástico, surgido de condicionamientos culturales y litúrgicos y no meramente estéticos y formales, era algo que venía practicándose en Roma desde la década de los 30 y 40 en capillas y oratorios de las cofradías que, como la del Amor Divino, habían estado a la cabeza del movimiento de reforma dentro del seno de la Iglesia católica antes o por lo menos simultáneamente a la celebración del concilio de Trento. El arquitecto que, como ha estudiado Sandro Benedetti, supo dar forma a esos edificios fue Antonio Sangallo el joven, un artista que no procedía del campo de la escultura ni de la pintura sino del de la construcción y que militaba fuera de la normativa común del Clasicismo, creando tipologías funcionales y adaptables a diferentes usos antes que obras puramente estéticas. Precursores del templo de la Contrarreforma o, si lo preferimos, del Gesú fueron los de Montserrato, Sancto Spirito in Sasia, San Marcello al Corso y los oratorios de San Giovanni Decollato y del Crocifisso. No es preciso, por consiguiente, recurrir, como lo hiciera hace años Emile Mâle y todavía lo repetía no hace mucho Pierre Lavedan,

al modelo de la iglesia gótico-tardía mediterránea de una sola nave como precedente del templo jesuítico del Gesú.

Un punto que aproximó las iglesias de los jesuitas a los templos de la religión reformada de luteranos, calvinistas y anglicanos fue la importancia concedida a la predicación, a los púlpitos, desde donde se exponía la doctrina y, por consecuencia, a las condiciones acústicas de los recintos sagrados. Ya señalé antes cómo en la fase de proyectación del Gesú el P. Polanco y Giovanni Tristano quisieron imponer la techumbre de madera plana por creer que absorvería mejor los ecos de la voz durante la predicación. Las iglesias de la Compañía anteriores al Gesú en Italia, y alguna española como la del colegio de Plasencia, llevaron por regla general techumbres de madera. Aunque en el Gesú acabara imponiéndose la bóveda de ladrillo tabicado en forma de cañón monumental, se cuidó mucho de la situación del púlpito. Como ha demostrado Milton J. Lewine, el primitivo púlpito del Gesú fuen una cátedra de madera que se podía transportar sobre ruedas al lugar más conveniente a la visibilidad y audibilidad del predicador, y de hecho en las catequesis y sermones fuera de la misma parece que se colocaba en el centro de la nave, situándose los fieles a su alrededor, como en un teatro, para que éstos pudieran ver y escuchar mejor al orador. Así aparece también el púlpito en un grabado que representa el interior de la iglesia de San Vitale, que el papa Clemente VIII había asignado a los jesuítas como templo del noviciado de San Andrés del Quirinal, grabado contenido en el libro del P. Louis Richeome *La Peinture Spirituelle,* publicado en Lión en 1611. El gran arquitecto inglés sir Christopher Wren, quien reconstruyó muchas iglesias anglicanas tras el incendio de Londres de 1665, subrayó excesivamente la diferencia entre los templos católicos y los protestantes. Aquellos enfatizaban teatralmente la zona de la capilla mayor y el retablo, porque para los católicos obedientes a Roma lo principal era la celebración de la misa y, dentro de ésta, la contemplación de la Sagrada Forma durante la elevación; en cambio descuidaban la disposición del púlpito y del aula congregacional que consentía la perfecta visibilidad y audibilidad del predicador que comentaba las Sagradas Escrituras, cosa que cuidaban al máximo las distintas ramas protestantes. Esto último no fue cierto y los mismos historiadores de la arquitectura de las iglesias reformadas en Inglaterra, como Kerry Downes, en Holanda como W. Kuyper y en Alemania como Herman Hipp, están hoy de acuerdo en acentuar la atención que se prestó tanto en la heterodoxia como en la Contrarreforma Católica a la exposición oral de la palabra de Dios, naturalmente cada una con criterios e interpretaciones diferentes. El mismo heho de que en muchas iglesias jesuíticas existiesen tribunas sobre las capillas laterales y el crucero señala el deseo no sólo de acomodar en ellas a los miembros de la comunidad jesuítica para seguir desde la intimidad las ceremonias del templo sin estorbar a los seglares, sino para

multiplicar el aforo de aquél en los días en que el concurso de gente a la predicación superaba todas las previsiones.

Otro tema que por la brevedad del tiempo no puedo desarrollar aquí es el de la austeridad —«pauperismo» la ha denominado S. Benedetti— de las primeras iglesias de la Compañía de Jesús en Italia y en otras partes como signo de identidad de la reforma católica. Tal austeridad, entendida como carencia absoluta de decoración y de programas iconográficos pintados o esculpidos, no se produjo ni en las iglesias de los jesuítas ni en general en las iglesias de Roma durante la segunda mitad del Quinientos, coincidiendo con el periodo más álgido del movimiento reformador. Otra cosa es que la decoración primitiva del Gesú, por ejemplo, —estudiada por H. Hibbard y S. Kummer— difiriese en criterio estético, en contenido ideológico y en densidad acumulativa de la propiamente barroca que ahora conocemos y que arranca de la década de los setenta en el siglo XVII con el generalato del P. Giovanni Paolo Oliva.

Juan de Valdés tra alumbrados e «spirituali». Note sul valdesianesimo in Italia

MASSIMO FIRPO
Catedrático de Historia en
la Universidad de Turín

1. Un'immagine tradizionale (spesso scaturita da premesse anticattoliche) del dissenso religioso nell'Italia cinquecentesca era solita presentarne caratteri e sviluppi nei termini di una propagazione abortita della riscoperta evangelica annunciata dai grandi riformatori, e quindi di un fallimento tanto più grave in quanto tale da determinare nel lungo periodo ritardi e fratture di incalcolabile portata. Molteplici, naturalmente, si presentavano agli occhi degli storici le cause della mancata espansione della Riforma al di qua delle Alpi: la debolezza e le contraddizioni interne del movimento filoprotestante, la corposa presenza del papato, gli stretti legami tra classi dirigenti italiane e istituzione ecclesiastica, l'assenza di un polo di aggregazione politica, l'inserimento della penisola nell'orbita spagnola e imperiale di Carlo V, l'efficacia della reazione messa in atto dalla Chiesa romana sul piano sia di un profondo rinnovamento *in capite et in membris* a partire dai decreti del Tridentino (Riforma cattolica) sia della repressione dell'eresia tramite l'Inquisizione, l'Indice dei libri proibiti, l'impegno apologetico e controversistico (Controriforma). Fallimento che non impediva tuttavia di parlare di una vera e propria «Riforma» in Italia, lungo una traccia che muove dallo *Specimen Italiae reformatae* di Daniel Gerdes del 1765 per approdare alla recente sintesi di Manfred Welti, *Breve storia della Riforma italiana,* pubblicata nel 1985[1]. Storia di una Riforma che non aveva avuto successo, insomma,

[1] In questo arco cronologico si collocano, per citare gli studi più noti, la *History of the Reformation in Italy* di Thomas McCrie del 1827, la ricerca di Jules Bonnet su Aonio Paleario del 1862 (con il sottotitolo *Etude sur la Réforme en Italie*), *Gli eretici d'Italia* di Cesare Cantù del 1865-67, gli *Italian Reformers* di Frederic Church del 1932, il libro di George Kenneth Brown *Italy and the Reformation to 1550* del 1933 (articolato in una

e di riformatori sconfitti, spesso costretti a pagare con il martirio o con l'esilio il prezzo delle loro speranze deluse, ma sostanzialmente riconducibile al magistero dottrinale di Lutero e Calvino.

Negli ultimi decenni, tuttavia, lungo il solco delle questioni e delle prospettive indicate dai fondamentali contributi di Delio Cantimori, e nel quadro di un rinnovamento complessivo degli studi sulla stessa Riforma protestante, l'approccio a tali questioni si è via via modificato e arricchito. Con crescente consapevolezza della ricchezza dei nuovi territori di indagine che si aprivano alle loro ricerche, gli storici hanno cercato di cogliere i caratteri specifici, le matrici autoctone, le risposte creative, le attese, le speranze, in un parola le autonome eredità culturali e i contesti istituzionali e sociali nei quali il messaggio della Riforma veniva recepito, ma anche filtrato e rielaborato in forme tutt'altro che meramente passive e subalterne, spesso assai diverse tra loro, contribuendo in tal modo a dar vita a esperienze complesse e ad alimentare non univocamente il clima di diffuso sperimentalismo religioso che contrassegna il mondo urbano italiano nei decenni più difficili della crisi dell'istituzione ecclesiastica, del crollo degli Stati regionali, delle terribili guerre, carestie, pestilenze che per mezzo secolo tormentarono la penisola. Non è mia intenzione proporre qui una scarna rassegna degli studi più significativi apparsi negli ultimi anni, ma varrà la pena di ricordare —solo a titolo esemplificativo— i nuovi elementi di conoscenza e giudizio forniti da recenti ricerche sul profetismo popolare[2], sul significato della tradizione savonaroliana[3], sui gruppi ereticali in alcune città italiane como Siena o Modena[4], sulla diffusione dei libri e del pensiero di Erasmo al di qua delle Alpi[5], sui fermenti di eterodossia presenti nell'ordine benedettino[6],

---

serie di capitoli dedicati alla «Reformation» nei singoli Stati italiani), gli *Studi sui riformatori italiani* di Francesco Ruffini degli anni venti-trenta, poi raccolti in un volume apparso nel 1955, l'ambiziosa iniziativa di avviare nel 1968 la pubblicazione di un vero e proprio *Corpus Reformatorum Italicorum*, il volume di Salvatore Caponetto su *Aonio Paleario (1502-1570) e la Riforma protestante in Toscana* del 1979. In merito si veda il profilo storiografico tracciato de Adriano Prosperi nella breve presentazione al libro del Welti ora citato.

[2] OTTAVIA NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1987.

[3] Anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. PAOLO SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979, pp. 1 e segg.

[4] VALERIO MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; SUSANA PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Angeli, 1979.

[5] Cfr. le suggestive indicazioni (che pure sono ben lungi dall'esaurire la questione) offerte da SILVANA SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

[6] CARLO GINZBURG, ADRIANO PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino, Einaudi, 1975; BARRY COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

sul radicalismo religioso di matrice dotta o popolare[7]. Se ne potrebbero ricordare agevolmente molte altre.

In particolare, da tempo l'attenzione degli studiosi è stata richiamata su un dato di fatto innegabile quanto sconcertante, che non trova riscontro in nessun altro paese europeo (se non nel caso della Spagna di Bartolomé Carranza, peraltro profondamente segnato dalla sua esperienza italiana), e di tale rilevanza sotto molteplici aspetti da incidere in forma decisiva sulle grandi scelte dottrinali, ideologiche e istituzionali maturate in questi decenni ai vertici della Chiesa. Mi riferisco alla consistente diffusione di tensioni e fermenti di natura eterodossa, pur nei modi più diversi e con gli esiti più vari e variamente motivati, in ambienti e gruppi che si raccoglievano intorno ad alcuni grandi prelati, dotati di altissime responsabilità politiche negli impegni curiali e nel supremo governo della Chiesa, diplomatiche nelle legazioni e nunziature, pastorali nel governo delle diocesi loro affidate. La documentazione venuta alla luce negli ultimi anni impedisce di ridurre sul piano (tutto sommato rassicurante) delle ingenue incertezze teologiche e delle generose velleità ireniche consentite da una presunta *Unklarheit* pretridentina da un lato, oppure dell'arbitraria faziosità dei sospetti inquisitoriali dall'altro, le posizioni dottrinali fatte proprie e propagandate negli anni quaranta da figure come Reginal Pole, Giovanni Morone, Vittore Soranzo, Pietro Antonio Di Capua e tanti altri, tra cui —secondo una successiva denuncia— ben 11 vescovi e arcivescovi napoletani discepoli dell'«herejiarca» spagnolo[8]. Fu appunto nel complesso mondo che si venne raccogliendo intorno a questi autorevoli personaggi, poi noti con la significativa denominazione di «spirituali», che il magistero religioso, le opere e anche —per chi ebbe modo di conoscerlo come «utile a l'eccellentia de Dio quanto santo Augustino»[9] —il carisma personale di Juan de Valdés assunsero un ruolo che è difficile sopravvalutare. L'immagine e il mito di quella temibile «hidra», pronta a generare sempre nuove «teste d'heresia»[10], non cesserà per decenni di turbare i sonni degli inquisitori, man mano che i processi verranno rivelando come quel «lutherano cacciato da Spagna», quel

[7] LELIO SOZZINI, *Opere*, a cura di Antonio Rotondò, Firenze, Olschki, 1986; ANTONIO ROTONDO', *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura dello stesso Rotondò, Firenze, Olschki, 1991, pp. 19-164; CARLO GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976.

[8] Si veda il noto estratto del processo dell'Alois inviato in Spagna nel 1564, pubblicato da Eduard Boehmer in appendice alla sua edizione GIOVANNI VALDESSO, *Le cento e dieci divine considerazioni*, Halle in Sassonia, E. Anton, 1860, pp. 599-603.

[9] PASQUALE LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino, 1976, pp. 152-53.

[10] NICOLAI ALPHONSI DE BOBADILLA, *Gesta et scripta*, Madrid, typis Gabrielis Lopez del Horno, 1913, p. 18.

«grande heretico de varie heresie», quell'«inventore de nove opinioni erronee»[11], avesse «infectato [...] tutta Italia»[12].

Non è il caso di tornare in questa sede su ciò che altrove ho cercato di suggerire[13] in merito al ruolo, a mio giudizio decisivo, assunto dalle dottrine valesiane nelle dislocazioni che, tra il 1538 e il '42, articolarono e progressivamente divisero lungo linee di frattura dotate di consapevoli valenze teologiche uomini e gruppi fino ad allora sostanzialmente solidali nelle istanze rifomatrici, negli orientamenti moderati, nella disponibilità al confronto con i riformatori sulla base delle raffinate formule contariniane. E'difficile non interpretare nei termini di una svolta profonda, destinata a durature conseguenze, le posizioni assunte nel 1538-39 da Marc'Antonio Flaminio nel corso della serrata discussione su grazia e libero arbitrio condotta con il Contarini prima e il Seripando poi: una discussione scaturita dagli echi suscitati da un predicatore eterodosso a Siena[14], dove già a questa data è documentata al di là di ogni dubbio la circolazione dell'ancor inedito *Alphabeto christiano*[15]. Il transferimento a Caserta e poi a Napoli del Flaminio, ricordato in futuro dal Morone come «allevo del Valdesio et di fra Bernardino da Siena»[16], e il sollecito raccogliersi nella città partenopea (fino ad allora del tutto marginale nella storia religiosa di questi anni) e attorno al nucleo valdesiano di uomini provenienti da ambienti ed esperienze diverse, come Pietro Carnesecchi, Donato Rullo, Vittore Soranzo, Apollonio Merenda, Iacopo Bonfadío, Lattanzio Ragnoni, Bernardino Ochino, Pier Martire Vermigli, pongono con assoluta evidenza il problema dell'emergere di una nuova centralità, di un nuovo punto di riferimento, di un nuevo protagonista, che non avrebbe tardato a destare «un grandissimo rumore»[17]. Ed è appunto a

---

[11] PASQUALE LOPEZ, *Il movimento valdesiano* cit., pp. 170, 172.

[12] Ivi, p. 152.

[13] MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados* cit., pp. 127 e segg., 155 e segg.

[14] HUBERT JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», XXV, 1927, pp. 351-68; MARCANTONIO FLAMINIO, *Lettere*, a cura di Alessandro Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978, pp. 63 e segg., e —anche per ulteriori notizie bibliografiche—ALESSANDRO PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano, Angeli, 1981, pp. 97 e segg.

[15] Cfr. MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados* cit., pp. 39 e segg., e la bibliografia ivi citata; sulla circolazione manoscritta degli scritti valdesiani a Siena cfr. anche VALERIO MARCHETTI, *Un'epistola inedita di Juan de Valdés sopra i «movimenti dello spirito»*, «Archivio storico italiano», CXXIX, 1971, pp. 505-18.

[16] MASSIMO FIRPO, DARIO MARCATTO, , *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, voll. 5, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea (d'ora in avanti citato come *Processo Morone*), vol. II, p. 462.

[17] Cfr. SERGIO PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1991, p. 250. «Dapoi che [il Valdés] fu andato a Napoli —affermerà nel marzo del 1568 il Calandra, che lo aveva conosciuto negli anni precedenti a Roma— ho sentito a dir tanta robba di lui che è un miracolo»: p. 259; cfr. anche p. 298.

partire da questo periodo, attraverso un sotterraneo impegno propagandistico documentabile tanto a Siena nel '38 in relazione a Bartolomeo Carli Piccolomini quanto a Roma nel'39 in relazione al Carranza[18], attraverso il suo insegnamento e i suoi scritti, i cui echi emergono in tutta chiarezza e financo con citazioni testuali nelle lettere flaminiane di questo periodo[19], che Juan de Valdés immette con forza nei dibattiti italiani, negli inquieti itinerari di ricerca di individui e gruppi, nelle scelte e nelle solidarietà che si vengono delineando, le dottrine e gli atteggiamenti dell'*alumbradismo* spagnolo.

Certo, come le ricerche di Carlos Gilly hanno documentato, sin dal *Diálogo de doctrina cristiana* l'*alumbradismo* valdesiano si era contaminato e arricchito con le dottrine luterane, sapientemente celate al di sotto di un'elusiva maschera erasmiana[20]. Difficile, del resto, che in quegli anni potesse essere diversamente. Esso conservava tuttavia la cifra profonda dell'insegnamento di Pedro Ruiz de Alcaraz e dell'esperienza maturata nella casa del marchese di Villena ad Alcalá: una cifra destinata a riemergere con straordinaria intensità in tutti i successivi scritti dell'esilio italiano, dando corpo e sostanza inconfondibili agli elementi portanti della dottrina valdesiana[21]. La conoscenza religiosa come progressiva illuminazione dello spirito, come «esperientia» e non «scientia» mediata dalla fioca «candela» dei testi scritturali[22] e dall'ingannevole «prudenzia humana»; il gradualismo esoterico nell'approfondimento dei «grandísi-

[18] Cfr. J. IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, voll. 2, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968, vol. I, pp. 347 e segg.; fray DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés 1498(?)-1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1957, pp. 332 e segg.

[19] Si veda, per limitarse a un solo esempio la corrispondenza di questi due brani, tratti rispettivamente da JUAN DE VALDES, *Alfabeto cristiano*, a cura di Adriano Prosperi, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1988; e dalla lettera a Gasparo Contarini del gennaio 1539 edita in MARCANTONIO FLAMINIO, *Lettere* cit., p. 70 (cfr. anche le tipiche espressioni e argomentazioni valdesiane della lettera flaminiana all'Anisio del 1540-41: ivi, pp. 107-109):

Valdés	*Flaminio*
Perché non possiamo conoscere Cristo per lume naturale né per altra industria umana, se Iddio intrinsicamente non alluma et apre gli occhi dell'anima nostra, dico che questa cognitione di Dio per Cristo è sopranaturale, per la quale bisogna speciale gratia da Dio. E che sia verità che non possiamo tenere vera cognitione de Dio se non per Cristo, lo dimostra l'istesso Cristo dicendo che nessuno puote venire a lui se suo padre eterno non lo porterà.	Essendo l'huomo di natura rationale, ha la potentia dell'intelletto et della volontà, onde la possibilità di credere; ma non senza gratuito aiuto di Dio egli si approssima al poter credere alli misterii sopranaturali della fede chistiana [...] Et questo ne insegna espressamente il Signore quando dice: Nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit eum.

[20] CARLO GILLY, *Juan de Valdés Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Diálogo de Doctrina*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXIV, 1983, pp. 257-305.

[21] Anche per quanto segue cfr. MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados* cit., pp. 43 e segg.

[22] JUAN DE VALDES, *Le cento e dieci divine considerazioni*, a cura di Edmondo Cione, Milano, Fratelli Bocca, 1944, pp. 257 e segg.

mos [...] secretos de Dios»[23] e nella trasmissione di contenuti religiosi sempre più radicali, con le evidenti legittimazioni nicodemitiche che tutto ciò implicava; il rifiuto di un'autorità normativa in sede teologica, con el connesso impegno di obbedienza alla Chiesa solo «exteriormente»[24] per salvaguardarne «la paz e concordia»[25], e la rivendicazione di una piena libertá nel foro della coscienza individuale; una concezione elitaria del vero cristianesimo come «cognitione secreta»[25] riservata ai «mui pocos»[26] in grado di accedere alla suprema «sabiduría de perfectos», che in quanto tale «es oculta, es secreta i encubierta»[27], senza che ciò significhi l'esclusione degli altri, dei più «flacos en la fe»[28], da una Chiesa in cui non esistono «stranieri»[29], aperta a tutti coloro che siano disposti ad attendere e rispettare con spirito di tolleranza il dispiegarsi in sé e negli altri della rivelazione divina: questi i nodi essenziali della dottrina valdesiana, che ne impediscono un banale appiattimento sui testi di Erasmo e di Lutero, che pure vi filtrano e vi risultano sapientemente assorbiti. Ne emerge in primo luogo un coinvolgente spiritualismo, ricco di valenze esoteriche, che non avrebbe tardato a rivelarsi fruibile negli ambienti più diversi, secondo modalità e livelli di consapevolezza spesso fortemente differenziati, e con esiti tutt'altro che univoci e a volte addirittura contraddittori, proprio per la sua capacità di ofrire risposte sfumate, di salvaguardare consistenti margini di soggettiva autonomia, di permettere flessibili compatibilità e lealismi istituzionali, rifiutando ogni sorta di fratture e contrapposizioni polemiche, di suggerire possibilità d'azione e convinzione tutte affidate al dialogo e alla persuasione, ai tempi lunghi, alle attese provvidenzialistiche di una fede concepita come fiducioso abbandono all'illuminazione dello spirito e testimonianza di interiore libertà da parte della ristretta communitá dei «perfectos».

Sulla base di queste premesse, profondamente segnate dalla matrice *alumbrada,* risulta evidente l'irriducibilità del valdesianesimo sia all'or-

---

[23] JUAN DE VALDES, *Comentario ó declaración breve i compendiosa sobre la epístola de san Pablo apóstol a los Romanos,* en Venezia [ma Ginevra], en casa de Juan Philadelpho, 1556, e *Comentario ó declaración familiar i compendiosa sobre la primera epístola de san Pablo apóstol a los Corintios, ambas traduzidas i comentadas por Juan de Valdés,* [ed. Luis Usoz y Río, Madrid, s.e.], 1856 (d'ora in avanti citati rispettivamente come *Romanos* e *I. Corintios*): cfr. *Romanos,* p. 212; cfr. JUAN DE VALDES, *Le cento e dieci* cit., p. 233.

[24] JUAN DE VALDES, *Diálogo de doctrina christiana y el Salterio traducido del hebreo en romance castellano,* ed. Domingo Ricart, México, Universidad nacional autónoma de México, 1964, p. 88; cfr. p. 81.

[25] Ivi, p. 44.

[26] JUAN DE VALDES, *I. Corintios,* p. 143; cfr. JUAN DE VALDES, *Alfabeto cistiano* cit., p. 41.

[27] JUAN DE VALDES, *I. Corintios,* p. 37.

[28] JUAN DE VALDES, *Romanos,* pp. 265-66.

[29] GIOVANNI VALDESSO, *Sul principio della dottrina cristiana. Cinque trattatelli evangelici,* ed. Eduard Boehmer, Halle sulla Sala, Georg Schwabe, 1870, pp. 23-25.

todossia cattolica (como suggerì a suo tempo fray Domingo de Santa Teresa) sia all'eresia protestante (secondo l'interpretazione di José C. Nieto), così come la sua potenziale compatibilità tanto con la prima quanto con la seconda in funzione dello spiritualismo nicodemitico che ne costituiva la struttura portante. Grandi prelati e umili preti, pie nobildonne e autorevoli teologi e predicatori, raffinati intellettuali e gente comune, cattolici, riformati, anabattisti, antitrinatari trovarono in quei libri risposte e fonte di ispirazione: cardinali di indubbia ortodossia come Gasparo Contarini e Tommaso Badia, presidenti dell'assemblea conciliare come Reginald Pole e Giovanni Morone, ma anche esuli in terra svizzera come Apollonio Merenda o Pier Martire Vermigli, Celio Secondo Curione o Juan Pérez de Pineda, Pier Paolo Vergero e Juan Morillo, i considdetti Accademici di Modena e la comunità dei «fratelli» di Bologna, gli anabattisti veneti e gli antitrinitari nell'Europa orientale[30]. In Francia un nobile bretone poté pubblicare *Le cento e dieci divine considerationi* prima da ugonotto e poi da cattolico, limitandosi a espungere la prefazione del Curione, così come in Inghilterra, con grande ira dei presbiteriani ortodossi, esse venero apprezzate tanto da anglicani criptocattolici quanto da indipendenti battisti[31]. Théodore de Bèze inveì con rabbia contro le «evanidas speculationes» di quel mostro spagnolo, giudicando quel libro come «a spiritu anabaptistico multi locis non multum dissidentem»[32], mentre nel *De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitione* —evidentemente sulla base di una tradizione orale ancor viva— Giorgio Biandrata si sentì autorizzato a inserire il nome del Valdés tra quelli dei «reclamatores» della pura verità evangelica, secondo un'interpretazione che, ripresa dalla *Bibliotheca antitrinitariorum* del Sandius, giungerà fino al *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle. Esiti contraddittori, ma in qualche misura legittimati dall'*alumbradismo* esoterico, dal rifiuto di ogni autorità normativa in materia di fede e di coscienza, dall'individualismo religioso alla base della dottrina valdesiana, che —è bene ricordarlo— si può oggi conoscere solo nel suo risvolto essoterico, e cioè negli scritti destinati dapprima a trasmettere a pochi fidati «discipoli»[33] e poi a diffondere tra un più largo pubblico solo un elementare «alphabeto» della perfezione cristiana: «Per il passaggio dall'alfabeto alla gramatica e dalla grammatica alla retorica —come è stato

[30] Cfr. MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados* cit., pp. 86 e segg.

[31] Cfr. ivi, pp. 111 e segg., 118 e segg.

[32] Ivi, pp. 115 e segg.; cfr. JAN BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Juan de Valdés réformateur en Espagne et en Italie 1529-1541*, Genève, Droz, 1969, pp. 63 e segg.

[33] Cfr. il ricorrere di questa espressione negli atti processuali pubblicati de PASQUALE LOPEZ, *Il movimento valdesiano* cit., pp. 153, 156-57, 159, 161-64, 169, 171, 173; si veda anche DOMENICO BERTI, *Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dall'Archivio Veneto*, «Atti della R. Accademia dei Lincei», CCLXXV, 1877-78, serie III, vol. II, pp. 61-81.

scritto finemente— il maestro lasciava intendere tutt'altro tipo di lezioni»[34].

2. E'quindi opportuno distinguere il problema di Juan de Valdés, relativo alle matrici e agli sviluppi della sua riflessione religiosa, ai rapporti umani e alle esperienze con cui egli ebbe a misurarsi, da quello del valdesianesimo[35]: una categoria che, così come quella dell'erasmismo, può assumere di volta in volta connotazioni e valenze anche molto diverse, tali comunque da prescindere in tutto o in parte dalle consapevoli intenzioni della sua stessa fonte di ispirazione. Non meno di Erasmo, del resto (cui peraltro andò a tenere duratura compagnia negli Indici dei libri proibiti di tutta Europa e nelle comuni idiosincrasie di cattolici e protestanti), lo stesso Valdés si sarebbe presumibilmente scandalizzato del fatto che qualcuno potesse far violenza al suo pensiero, appropriandosi del suo nome in un elenco di padri della Riforma o di negatori della divinità di Cristo. Al di là delle definizioni teologiche, del confronto dei testi, delle esegesi dottrinali, tuttavia, ciò che conta sono i percorsi concreti di uomini, libri, idee, il loro aggregarsi in contesti specifici, dando vita a gruppi, progetti, iniziative, misurandosi con problemi reali, cercando vie e modalità d'azione. Se dunque il rilievo assunto nella crisi religiosa dell'Italia cinquecentesca del Valdés e dalla sua «falsa dottrina et institutioni», secondo la definizione del Sant'Ufficio[36], suggerisce di tener conto di questo fondamentale referente spagnolo e *alumbrado* per capire e valutare elementi decisivi della sua irriducibile specificità, occorre anche ricostruire con pazienza gli itinerari del valdesianesimo, senza con questo voler ricondurre «tutte le manifestazioni di radicalismo religioso, tutti i fili del movimiento riformatore [...] —come è stato scritto— nelle mani di un unico, sapiente burattinaio»[37].

Molti, disparati, e financo contraddittori —come si è visto— furono gli echi e gli esiti del suo magistero religioso in Italia. Ma anche a voler restringere il valdesianesimo al sodalizio napoletano e poi agli 'spirituali' raccolti intorno a Reginald Pole, occorre tener conto delle sue articolazioni interne e dei suoi sviluppi nel corso del tempo. Nel 1564, del resto, Giovan Francesco Alois confesserà agli inquisitori di aver discusso «molto

---

[34] Sono parole di Adriano Prosperi nell'introduzione alla nuova edizione da lui curata di JUAN DE VALDES, *Alfabeto cristiano* cit., p. 13.

[35] Di una distinzione tra gli orientamenti religiosi dell'esule spagnolo e quelli degli 'spirituali' italiani, il cui «valdesianismo no era el de Valdés» è stato suggerito (anche se in base a considerazioni che non mi sento di condividere) da JOSE C. NIETO, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia,* México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1970, pp. 273-76.

[36] Cfr. *Estratto del processo di Pietro Carnesecchi,* ed. Giacomo Manzoni, «Miscellanea di storia italiana», tomo X, 1870, pp. 187-573 (d'ora in avanti citato come *Processo Carnesecchi*), p. 567.

[37] CARLO GINZBURG, ADRIANO PROSPERI, *Giochi di pazienza* cit., p. 51.

largamente» con el Soranzo non solo delle «opinioni» del Valdés, ma anche di quelle «di Marc'Antonio Flaminio et di fra Bernardino da Siena»[38]. «Discepolo» del primo sarebbe stato a suo parere anche don Benedetto Fontanini da Mantova[39], così come il Carnesecchi menzionerà come «discipolo» del secondo Lattanzio Ragnoni, poi diventato «seguace di Valdés»[40]. Per parte sua il protonotario fiorentino insisterà sul fatto che tanto l'esule spagnolo quanto il Flaminio erano stati i suoi «maestri» e «preceptori»[41], corroborando il giudizio degli inquisitori secondo cui nel 1540, a Napoli, egli era stato «instituito» non solo dal «quondam Giovanni Valdés spagnolo», ma anche dal Flaminio e dall'Ochino, «conversando con loro» e «leggendo il libro del *Beneficio di Christo* et scritti del detto Valdés»[42]. Esiste quindi —e mi limito qui ad accennarlo, in mancanza di una qualche consistente documentazione in merito —il problema del ruolo che nell'evoluzione della dottrina del Valdés ebbe il confronto con i suoi interlocutori italiani e con il diverso contesto storico in cui, dopo la fuga dalla Spagna, si trovò a vivere ed operare.

Pur sempre scarse e insufficienti a chiarire i numerosi problemi ancora aperti, le fonti disponibili consentono tuttavia di precisare almeno in parte i tempi e i modi con cui la nuova aggregazione valdesiana venutasi a creare a Napoli intorno all'esule spagnolo, alla Gonzaga, all'Ochino e al Flaminio promosse sia l'iniziazione di nuovi adepti[43] sia quell'ulteriore impegno di propaganda—«seductione» diranno in futuro gli inquisitori— che ottenne il suo più rilevante successo con Alvise Priuli e Reginald Pole intorno al 1540-41. Un successo in cui è lecito scorgere la premessa sia del transferimento del Flaminio, del Carnesecchi, del Rullo, del Merenda e per qualche tempo anche del Soranzo nella casa viterbesse del cardinal d'Inghilterra, sia della sempre più evidente presa di distanze di quest'ultimo dal Contarini, già emersa in occasione della dieta di Ratisbona del '41 e poi con tutta chiarezza l'anno dopo in merito al tentativo messo in atto dal grande cardinale veneziano di utilizzare un suo scritto per controllare e riassorbire il dissenso religioso modenese. La scomparsa del Valdés di lì a poco, nel luglio del '41, spostò definitivamente a Viterbo la *leadership* indiscussa di un gruppo destinato a rafforzarsi ulteriormente con l'adesione del Morone, per il quale la lettura degli scritti valdesiani nel 1542-43 segnò un mutamento profondo, tale da avere immediate e a volte sconcertanti conseguenze anche sul piano pastorale. Non mi posso qui soffermare su queste vicende, che già altrove ho cercato di docu-

[38] *Processo Carnesecchi*, pp. 489-490.
[39] *Processo Morone*, vol. I, p. 228.
[40] *Processo Carnesecchi*, p. 553.
[41] Ivi, pp. 231, 334.
[42] Ivi, pp. 552-53.
[43] Ho cercato di ricostruire in detaglio il caso del Carnesecchi nel mio *Tra alumbrados* cit., pp. 24 e segg.

mentare, se non per sottolineare il fatto che tutto ciò comportava una svolta radicale per lo stesso gruppo valdesiano, che finiva così con l'acquisire ruolo e responsabilità politiche di altissimo livello, lontanissime dall'appartato isolamento in cui per oltre un decennio si era sviluppata la riflessione religiosa dell'essule spagnolo. Ed è questa —mi pare— la valenza più significativa del valdesianesimo italiano negli anni quaranta, quando esso diventa il referente dottrinale privilegiato dei cosidetti 'spirituali', vale a dire il suo configurarsi anche come conspevolezza religiosa di grandi prelati, le cui ineludibili responsabilità imponevano loro di utilizzare quelle dottrine non solo per acquietare dubbi e inquietudini, nutrire attese e speranze, mediare contraddizioni interiori altrimenti insostenibili, ma anche per guidare coscienze disorientate, misurarsi con le dottrine riformate e i gruppi eterodossi, governare le diocesi, indirizzare i lavori dell'assemblea conciliare, influire sulle scelte della politica curiale.

E' in questa prospettiva che deve essere valutato il ruolo degli 'spirituali' nel promuovere la stampa degli scritti valdesiani apparsi in Italia negli anni quaranta. Si tratta, com'è noto, dell'*Alphabeto christiano,* del catechismo *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino da fanciullezza i figliuoli de christiani delle cose della religione* e dei cosiddetti *Trattatelli,* editi con il titolo *Modo che si deve tenere ne l'insegnare et predicare il principio della religione christiana,* tutti apparsi nel 1554-46[44]. Queste e altre opere che il Valdés alla sua morte aveva lasciato a Napoli vennero inviate alla fine del 1541 da Giulia Gonzaga a Marc'Antonio Flaminio, allora a Viterbo, con l'incarico di tradurli, «col parere del cardinale d'Inghilterra et del mastro del sacro Palazo», Tommaso Badia, di lì a poco cardinale, «et poi li facesse stampare». Dieci anni più tardi, ormai circondata da gravi sospetti e anzi fatta oggetto di esplicite accuse da parte del Sant'Ufficio romano, donna Giulia dirà di essere in grado di esibire la lettera con cui il Pole l'aveva informata del fatto «che approbava il mastro del Sacro Palazo detti scritti»[45], da lui

[44] Cfr. la bibliografia di EDMONDO CIONE, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso,* II ed., Napoli, Fiorentino, 1963, pp. 119 e segg.

[45] Cfr. la lettera di Girolamo Morra a Ferrante Gonzaga (Napoli, 11 dicembre 1552): Mantova, Archivio di Stato (d'ora in avanti AS), *Archivio Gonzaga,* 1922, c. 585*v*; *Processo Carnesecchi,* p. 495: «So bene che il Flaminio haveva seco una parte delli scritti di Valdés, et credo che fussero il libro delle Considerationi et il commento sopra li Psalmi, et che andava traducendoli di spagnolo in italiano per compiacere alla sudetta signora che n'haveva ricerco»; cfr. anche la lettera della Colonna alla Gonzaga (Viterbo, 8 dicembre 1541) inserita tra i costituti del protonotario fiorentino, che si conclude con il *post scriptum:* «Ho inteso che Vostra Signoria ha mandato la espositione sopra san Paulo ch'era molto desiderata» (ivi, p. 498; cfr. VITTORIA COLONNA, *Carteggio,* ed. Ermanno Ferrero e Giuseppe Müller, II ed. a cura di Domenico Tordi, Torino, Loescher, 1892, p. 240). Il Carnesecchi confermerà poi che quelle opere erano state viste e approvate non solo dal Badia, ma anche dal Contarini, «quali però non giurerei che havessero letto più una parte

giudicati «boni et catolici»: «Et prima che questo sequesse —mentirà— occupato il Flaminio in altre cose, morse, né io so donde restassero quelli scritti»[46]. Un vero e proprio cantiere di lavoro parve dunque avviarsi intorno al 1541-42 nell'appartata quiete di Viterbo e sotto la protezione del Pole, sulla base di intensi rapporti con il gruppo valdesiano di Napoli e in particolare con la Gonzaga, che il Carnesecchi ricorderà in futuro come «retta et governata dal spirito di Dio»[47], attribuendole tra l'altro il merito di averlo introdotto «nel regno suo» per mezzo della «dottrina di Valdés» e liberato «dalla superstitiosa et falsa religione»[48]. Una dottrina propria degli «eletti di Dio», dei «veri christiani», di «quelli che hanno il spirito suo et per conseguente sono suoi figliuoli et fratelli di Iesu Christo»[49], alla quale «assentivano» senza riserve non solo il cardinal d'Inghilterra, il Priuli, il Flaminio[50], ma anche altri suoi familiari, come Apollonio Merenda, che dieci anni più tardi rivelerà che appunto a Viterbo aveva potuto leggere, con il *Beneficio di Cristo,* «le Cosiderationi et Dimande o Pregunte del Valdesio»[51]. A Napoli, del resto, non si tardò a sapere che «li sectaturi de Valdessio havevano intelligenza con Marco Antonio Flaminio et facevano capo al [...] cardinale de Inglicterra»[52].

---

che un'altra delli scritti di Valdés: voglio dire che potrebbe essere che quelli che havessero letti non havessero trattato di dogmi, ma fussero stati discorsi et considerationi, havendone il signor Valdés composto un libro» (*Processo Carnesecchi,* p. 535).

[46] Cfr. la lettera inviata da donna Giulia al cardinal Ercole Gonzaga il 18 febbraio del '53, in cui se la prendeva contro gli inquisitori di Roma che —diceva— «sparlano de cose de più anni sono. E cossì penso sia per il conosimento ch'ebbi con Valdese et per certi soi scritti, quali son più de diece anni ch'io li mandai a Marc'Antonio Flaminio, quali traducesse de spagniuolo in italiano et che poi, col parere del maestro del Sacro Palazzo, li facesse stampare; il qual me fece intendere che al detto maestro erano parsi boni et catolici». La Gonzaga affermerà anche di aver mostrato al viceré di Napoli «una letera per la quale se mostrava che li scritti erano andati in poter del Flaminio et de quello che ne diceva il maestro che era a quel tempo del Sacro Palazzo»: Mantova, AS, *Archivio Gonzaga,* 1923, cc. 708*v*-709*v*. Si vedano anche le lettere pubblicate da BRUTO AMANTE, *Giulia Gonzaga contessa di Fondi e il movimento religioso femminile nel secolo XVI,* Bologna, Zanichelli, 1986, pp. 44 e segg.

[47] *Processo Carnesecchi,* p. 309.

[48] Ivi, pp. 328 e segg.

[49] Ivi, pp. 222-23; cfr. anche p. 239.

[50] Ivi, p. 298.

[51] Cfr. l'*Extractus inditiorum veterum et novorum extractorum ex actis et processibus existentibus in offitio sanctae Romanae Inquisitonis contra reverendum dominum Petrum Carnesecchi prothonotarium apostolicum,* inserito nel vol. II degli atti originali superstiti (citazioni tratte dagli estratti della *Confessio* e del costituto del 21 gennaio 1552): Roma, Archivio del Sant'Ufficio, *Stanza storica,* R.5-b. Analogue notizie si desumono dai brevi estratti del processo del Merenda trascritti in un interessante *Summarium* del processo moroniano (cfr. c. 52*r*), sottratto dagli archivi inquisitoriali nel 1848 da Giacomo Manzoni e successivamente (come risulta da una nota manoscritta apposta in apertura del fascicolo) restituito dal figlio Luigi, ma per una evidente svista inserito in questo stesso volume degli incartamenti relativi al Carnesecchi. Ringrazio Dario Marcatto per avermi cortesemente fornito queste preziose notizie.

[52] PASQUALE LOPEZ, *Il movimento valdesiano* cit., p. 160.

Il lavoro di traduzione (in parte forse una revisione delle versioni già avviate negli anni precedenti da Mario Galeota[53]) e di preparazione per la stampa procedettero con grande speditezza. L'*Alphabeto christiano* era pronto per essere inviato in tipografia prima dell'estate del '42, quando la fuga dell'Ochino (esplicitamente menzionato nella stesura originale di quel testo)[54] e l'instituzione del Sant'Ufficio suggerirono verosimilmente di soprassedere per il momento da iniziative che avrebbero potuto rivelarsi pericolose. Fu forse allora che l'impegno pubblicistico dell'*Ecclesia Viterbiensis* si orientò in direzione della revisione del *Beneficio,* un testo di cui davvero mi sfugge come si sia potuto affermare che, «comunque lo si interpreti, non può essere definito valdesiano»[55]. Una revisione cui è noto che il Flaminio lavorò intensamente nell'estate del '42, proprio mentre d'accordo con il Pole faceva avere il breve catechismo del Valdés agli eterodossi modenesi perchè, come in effetti avvenne, lo presentassero come un'accettabile professione di fede al loro vescovo[56]. Qualche tempo dopo anche quest'ultimo, il Morone, sulla strada alla volta di Trento, avrebbe ricevuto dal Flaminio gli scritti del Valdés e il *Beneficio di Cristo,* la cui lettura avrebbe segnato una svolta radicale nella sua esperienza umana e religiosa: svolta che il Flaminio si sarebbe subito affrettato a comunicare tanto a Napoli, scrivendo che il potente cardinale milanese «monstrava essere ben capace della giustificatione per Christo»[57], quanto a Modena, annunciando agli eterodossi dell'Accademia la «bona novella» che loro vescovo «era divenuto come loro e li amava»[58]. In quei mesi, sulla base di un'evidente modello valdesiano, egli si dedicò anche alla stesura di commenti scritturali come le *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo ai Romani*[59], dove «parlava amplamente della giustificazione conforme al libretto Del beneficio di Cristo»[60], o

[53] Cfr. ivi, p. 175, dove—nel testo della sentenza di condanna del Galeota del 1567—si legge tra l'altro che egli aveva «tenuto, letto, tradutto et laudato con diversi et in varii tempi et fatto transcrivere alcuni libri del quondam Giovanni Valdesio, cioè il commento suo sopra san Mattheo, sopra li Salmi, le Perconte con certe epistolette, l'Alfabeto christiano»; cfr. anche pp. 152-53, 168.

[54] Cfr. JUAN DE VALDES, *Alfabeto cristiano* cit., p. 24.

[55] Sono parole di CARLO GINZBURG, ADRIANO PROSPERI, *Juan de Valdés e la Riforma in Italia: proposte di ricerca,* in *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdes,* Actas del coloquio interdisciplinar (Bolonia, abril de 1976), Roma, Instituto Español de Lengua y Literatura, 1979, pp. 185-95, cfr. p. 192; si veda anche degli stessi autori, *Giochi di pazienza* cit., dove analogamente mi pare del tutto sottovalutata la matrice valdesiana del libriccino.

[56] Su questa vicenda cfr. MASSIMO FIRPO, *Gli 'spirituali', l'Accademia di Modena e il formulario di fede del 1542: controllo del dissenso religioso e nicodemismo,* Rivista di storia e letteratura religiosa», XX, 1984, pp. 40-111, in particolare pp. 62 e segg.

[57] *Processo Morone,* vol. II, p. 543.

[58] Ivi, p. 765.

[59] Il testo è conservato nel vol. I degli atti originali superstiti dell'ultimo processo a carico del Carnesecchi: Roma, Archivio del Sant'Ufficio, *Stanza storica,* R.5-a.

[60] *Processo Morone,* vol. ii, p. 543.

certi «ragionamenti fatti sopra san Matteo», probabilmente il testo delle lezioni (o «cicalarie» come egli preferiva definirle) da lui tenute nella casa del Pole, che nel gennaio del '42 inviava alla Gonzaga tramite il Merenda, al quale per parte sua la nobildonna mantovana ebbe modo di leggere «più volte le cose del Valdese»[61].

Attraverso questa intensa attività di studio, di traduzione, di scrittura, di preparazione per la stampa, il Flaminio smentiva clamorosamente l'impegno al silenzio e alla più riservatezza di cui parlava nella lettera di accompagnamento di quei «ragionamenti», ricca di formule ed evocazioni valdesiane ancora segnate dalla recente e vivida memoria del «commun maestro» e della sua «santa anima»:

> Se purqualche volta la carne mi sforza a scriver alcun mio concetto, mi sia lecito tenerlo occulto, ad imitation del nostro reverendissimo legato (Reginal Pole). Signora mia osservandissima, non è cosa da ogni personna lo scrivere et il publicar ciò che si scrive, massimamente nelle cose christiane, le quali richiedono un gran lume et un grande spirito et una grande esperientia et una grandissima humiltà, congiunta con pari carità, le quali cose sono ancora tanto lontane da me ch'appena le veggo in sogno, et voi volete ch'io sia così pronto allo scrivere? Anzi, volendo seguitare la dottrina et la institutione di quella santa anima, Vostra Signoria illustrissima doverria riprendermi se mi vedesse ardito nel scrivere ché, come ho già scritto, il nostro commun maestro (Juan de Valdés) spesse volte mi esortó, nel mio partir da Napoli, ch'io mi guardassi di non esser corrivo allo scrivere et, se pur non mi sapevo contenere per la forza della carne, mi pregava che almeno io tenessi occulte le mie ciancie insin che lo spirito vincesse la carne et ch'io parlassi mosso dal spirito di Christo et non dal spirito mio, il qual so purtroppo quanto sia audace et arrogante et quanto egli desideri di ostentarsi et quanto bisogno egli habbia di freno et non di stimolo. Aiutatemi adunque, signora mia osservandissima a mortificar la mia presuntione et lodate il mio proposito [...] Deh signora mia, non ci curiamo né di tanto leggere né di tanto scrivere; attendiamo con ogni diligentia all'oratione et alla meditatione et alla imitation di Christo [...] A me pare che facciate un gran torto al gran favore che vi ha fatto et tuttavia fa il signor Dio: egli vi ha dato già tanto lume et tanta cognitione delle cose christiane et della scrittura santa che doverresti contentarvi horamai di quel che sapete, mettendo ogni studio in sentire et provare in voi medesima quel che sapete, deliberandovi di non voler sapere niente di nuovo per via di scritture

[61] Si veda l'estratto dei suoi costituti inserito nel *Summarium* del processo moroniano cit. *supra*, nota 51 (c. 53*r*).

> fin che non havete esperimentato et messo in opera quel che insin a qui havete udito et letto[62].

In tale occasione, tra l'altro, nei primi mesi del '42, donna Giulia non perse occasione di interrogare ripetutamente il Merenda sulle opinioni «circa la giustificatione» che il Pole, il Priuli e la Colonna venivano maturando alla scuola del Flaminio e di rispondere ai dubbi instillatigli durante il viaggio da Viterbo a Napoli da un non meglio individuato spagnolo, che aveva voluto metterlo in guardia dalle eversive conseguenze implicite in quella dottrina, rivelandogli come «gettasse a terra ogni cosa». Vale la pena di leggere le parole con cui, dieci anni più tardi, il Merenda riferirà agli inquisitori questo colloquio, che aveva segnato per lui un ulteriore passo nell'approfondimento delle «illationi» che potevano essere desunte dall'insegnamento valdesiano:

> Ella mi rispose: «Che non lo sapevi tu(?)». Et dicendole io di non, mi replicò ch'io non l'intendeva bene, et che solo il sangue di Christo ci purgava li peccati et ci acquista il paradiso, et chi crede questo per dono di Dio fa miglior opera et vive meglio che coloro che si voglion giustificare parte per Giesù Christo parte per l'opere loro etc. Le dissi che destruggeva il purgatorio et le indulgentie; essa, *quasi ridendo*, mi rispose ch'io non parlassi di simili destruttioni se non voleva patire[63].

Fu probabilmente la designazione del Pole alla legazione conciliare nello stesso 1542 e poi ancora nel '45, unitamente al successo incontrato da quelle dottrine e da quei libri negli ambienti più diversi e ai vertici stessi della Chiesa (della fine del '42 —si ricorderà— è la cosiddetta «seductione» del Morone), a suggerire agli 'spirituali' viterbesi di uscire dai prudenti canali delle private conversazioni, dello scambio epistolare riservato, della cauta circolazione di manoscritti nei quali si erano fino ad allora mantenuti, per tentare anche altre strade di azione e propaganda. In quegli anni del resto, nonostante le fughe di Ochino e Vermigli,

---

[62] Roma, Archivio del Sant'Ufficio, *Stanza storica*, R.5-b (anche di questa trascrizione sono debitore alla cortesia di Dario Marcatto). La lettera, conservata in duplice copia, reca la data del 14 gennaio 1542, forse erronea in considerazione del fatto che essa si apre con le parole: «Ho ricevuto la lettera di Vostra Signoria illustrissima alli 14 di questo».

[63] *Summarium* del processo moroniano, ivi, cc. 52*v*-53*r* (corsivo aggiunto). Le parole del Merenda sembrano smentire nettamente quanto in futuro dirà i Carnesecchi, che cercherà di difendersi sottolineando come la dottrina valdesiana «non fusse reputata né da me né dalla signora [Giulia Gonzaga] né da alcun altro che io sappia, in quel tempo che fu accettata da noi, se non per buona et per catholica, ancor che non universalmente conosciuta né tenuta da tutti, et [...] ella non contenesse in sé, almeno apparentemente, niuna cosa scandalosa né contraria alla religione catholica, sa bene per le illationi fatte da poi da alcuni più sottili et più speculativi che non eravamo né la signora né io pare che sia stata trovata altrimente»: *Processo Carnesecchi*, pp. 336-37.

nonostante l'istituzione del Sant'Ufficio romano, subito pronto a circondare di sospetti e di spie quella «scuola» del cardinal Pole a Viterbo in cui «s'addunavano molti huomini litterati che sentivano di dottrina luterana»[64], fino all'approvazione del decreto tridentino sulla giustificazione e oltre (basti pensare alle vicende del conclave del '49), alcuni dei più prestigiosi esponenti del sacro collegio, spesso legati a filo doppio al partito imperiale, non cessarono di guardare con curiosità, interesse e in qualche caso personale coinvolgimento a quelle dottrine. Tra essi figuravano non solo il Pole e il Morone, ma anche Tommaso Badia, Cristoforo Madruzzo, Gregorio Cortese, appassionati lettori del *Beneficio,* Ercole Gonzaga e Pietro Bembo, Pietro Bertano —«uno di quelli che teneva la cosa della giustificatione», come dirà in futuro qualcuno che lo aveva conosciuto da vicino[65]— e altri grandi prelati destinati alla porpora come il patriarca d'Aquileia Giovanni Grimani, lo stesso Pier Paolo Vergerio, il generale degli agostiniani Girolamo Seripando, l'arcivescovo d'Otranto Pietro Antonio Di Capua, caduto nell'eresia —scriverà in futuro lo stesso Giulio III —«per piacerli troppo l'ingegno suo, per confidarsi troppo nella sua prudentia, per la conversatione del Valdesio et altri heretici et per credersi di acquistar nome di dotto con interpretare al riverscio le Scritture»[66]. Di qui il timore espresso dal Sant'Ufficio ancora nel '54 che il sacro collegio fosse popolato da cardinali «che non sono netta farina», capaci di costituire al suo interno una vera e propria «setta di luterani»[67] e dotati di una fitta trama di relazioni con figure di altissimo rango sociale, come Ascanio e Vittoria Colonna, Camillo Orsini, Renata di Francia, Caterina Cibo, Eleonora Gonzaga e la stessa donna Giulia, ricchi patrizi veneziani o fiorentini, potenti baroni napoletani.

Sarebbe assurdo, naturalmente, appropriarsi acriticamente di queste rozze e pur efficacissime semplificazioni inquisitoriali. Ma non meno deformante sarebbe anche non tener conto di quel consenso, diffuso anche tra piccole comunità eterodosse, inquieti predicatori, gente comune, e negare a posteriori ogni credibiltà alle raffinate prospettive spiritualistiche promosse in una dimensione anche politica e pastorale dall'*Ecclesia Viterbiensis*. Ciò che merita di essere tenuto presente, al di là del nucleo più radicale di quelle dottrine, delle complesse mediazioni che consentivano, delle compatibilità che autorizzavano tra dottrine e instituzioni che la frattura della Riforma aveva messo in antitesi le une alle altre, è appunto il fatto che esse si presentavano nello specifico contesto italiano sotto gli auspici di autorevolissimi personaggi, in grado di offrir loro non solo protezioni e complicità, ma soprattutto credibilità teologica, legiti-

---

[64] Ferrante Gonzaga a Carlo V (Asti, 20 ottobre 1551): Parma, AS, *Gonzaga di Guastalla.* 42/7-8.

[65] SERGIO PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra* cit., p. 308.

[66] Ivi, p. 298.

[67] Cfr. ivi, pp. 293-96; cfr. anche pp. 308 e segg., 347.

mazione ecclesiastica, garanzie sociali. Nell'autunno del '42, per esempio, come risulta da un importante documento ora pubblicato, il Flaminio si sentiva autorizzato a commentare la fuga dell'Ochino e del Vermigli affermando «publicamente ch'erano partiti gli apostoli d'Italia», senza che né il cardinal Pole né il cardinal Gonzaga né alcuno degli altri commensali seduti con lui a tavola in tale circostanza «replicasse o dicesse cosa alcuna»[68]. E una decina d'anni dopo il Carnesecchi e Pero Gelido non nascondevano a Endimio Calandra il fatto che le loro «opinioni» eterodosse erano state et erano ancora condivise da personaggi comme il Pole, il Morone, il Soranzo, il Di Capua e molti altri «huomini dotti et grandi»[69], addirittura «i primi [...] d'Italia»[70]. E'questa —mi pare— la caratteristica più evidente, e anche la connotazione autonoma, del valdesianesimo in Italia, che sarebbe quindi riduttivo appiattire passivamente sul pur straordinario lascito della riflessione religiosa dell'esule spagnolo. Ed è in questo contesto e su questo sfondo che occorre ricostruire e valutare l'impegno degli 'spirituali' viterbesi, assunto fin dal 1541-42 como si è visto, per dare alle stampe alcuni degli scritti che Juan de Valdés aveva preferito lasciare inediti. L'*Alphabeto*, i cosiddetti *Trattatelli* e il catechismo, pubblicati intorno al 1545, risultano già tutti condannati unitamente al *Beneficio di Cristo* nel primo Indice veneziano del 1549[71]. Brevissimo fu dunque l'arco di tempo in cui quei libri poterono circolare liberamente, peraltro protetti da un prudente anonimato, sullo sfondo delle convocazioni conciliari del 1542-47, con l'impegno che esse sollecitavano e le speranze che autorizzavano, che trovano preciso riscontro nell'improvviso addensarsi di una folta trama di testi eterodossi dalle più varie coloriture dottrinali pubblicati e diffusi dalle tipografie veneziane sui quali di recente è stata richiamata l'attenzione[72]. Proprio nel 1545, del resto, a Venezia, sotto il nome del cardinal Federico Fregoso poteva ancora uscire la traduzione clandestina di uno scritto di Lutero[73].

---

[68] Ivi, p. 344.

[69] Giulio III a Girolamo Muzzarelli (Roma, 26 gennaio 1555): *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, Erste Abteilung, *1533-1559* vol. XIV, bearbeitet von Heinrich Lutz, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971, p. 208.

[70] Cfr. il *Summario di quel che disse il papa al [Ippolito] Capilupo colle risposte di lui intorno all'arcivescovo d'Otranto* (Roma, 24 dicembre 1554): Mantova, AS, *Archivio Gonzaga*, 1926, c. 618*rv*.

[71] *Index des livres interdits*, vol. III, *Index de Venise 1549. Venise et Milan 1554*, par Jésus Martinez De Bujanda, Sherbrooke (Québec), Centre d'études de la Renaissance-Genève, Droz, 1987, p. 392.

[72] SILVANO CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena, Panini, 1987, pp. 9-27; cfr. anche GABRIELLA ZARRI, *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, ivi, pp. 131-54; cfr. p. 136.

[73] SILVANA SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», serie II, VII, 1977, pp. 31-108, cfr. pp. 81 e segg.

3. Già pronto per la stampa nella primavera-estate del '42, como si è visto, dopo un'ulteriore revisione stilistica l'*Alphabeto christiano* apparve in tre diverse edizioni a Venezia nel 1545 e nel '46[74], con in appendice la versione di una delle perdute *Preguntas* del Valdés. A firmare la breve dedica a Giulia Gonzaga fu Marco Antonio Magno, il traduttore di quei «divini ragionamenti» che avevano mosso la nobildonna «allo amore dello spirito santo», scritti «da persona che non ha voluto gloria di nome et halla acquistata di fatti»[75], così come si legge nell'avvertenza dello stampatore preposta al *Beneficio*, pubblicato anonimo «acciocché più la cosa vi muova che l'autorità dell'autore»[76]. Ben pochi, infatti, al di fuori del piccolo gruppo napoletano avrebbero potuto individuare gli interlocutori del dialogo nascosti sotto le iniziali del Valdés e della Gonzaga. Veneziano, giurista e letterato, autore di orazioni e di versi[77], nel 1502 —appena ventitreenne— il Magno era stato colpito da un bando e da una condanna a morte a causa di gravi delitti «contra honorem divinae Maiestatis et eius gloriosissimae virginis matris et contra quietum et bonum statum civitatis ac dignitatem Domini nostri»[78]. Fuggito

---

[74] Solo due quelle segnalate fino a oggi, in particolare da EDMONDO CIONE, *Juan de Valdés* cit., pp. 119-20, e dello stesso autore, *L'«Alphabeto christiano» di Juan de Valdés e la prima sua edizione*, «Maso Finiguerra», IV, 1939, pp. 283-307, cfr. pp. 292 e segg. In realtà, nel 1546 apparvero due diverse tirature dell'opera, entrambe prive di indicazioni tipografiche, con un identico numero di pagine ma con lievi differenze nel frontespizio e nello scioglimento delle abbreviazioni. Ecco la descrizione dei due frontespizi, il primo sulla base dell'esemplare conservato alla British Library di Londra e il secondo di quello conservato alla Biblioteka Universytecka di Wroclaw:

1) ALPHABETO / CHRISTIANO, / CHE INSEGNA LA VERA / VIA D'ACQVISTARE/ IL LVME DELLO SPI= / RITO SANTO / [foglia trilobata] / *Stampata con gratia & privilegio.* / *l'Anno* M.D. XLVI.

2) ALPHABETO / CHRISTIANO. / CHE INSEGNA LA VERA / VIA D'ACQVISTARE / IL LVME DELLO SPI= / RITO SANTO / [foglia monolobata] / *Stampata con Gratia & Privilegio.* / *l'Anno* M.D. XLVI.

[75] GIOVANNI DI VALDES, *Alfabeto cristiano. Dialogo con Giulia Gonzaga*, a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1938, p. 3.

[76] BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI documenti e testimonianze*, a cura di Salvatore Caponetto, Firenze, Sansoni-Chicago, The Newberry Library, 1972, p. 431.

[77] MARCI ANTONII MAGNI, *Oratio habita Neapoli in funere Ferdinandi Hispaniarum regis catholici*, Neapoli, in aedibus Sigismundi Mayr, 1516. Una sua *Oratio de spiritu sancto* è a Venezia, Biblioteca Marciana, ms. Lat., classe XII, cod. CLXVI (4688), c. 20*r*; ms. Lat., classe XIV, cod. CCXLIII (4070), c. 6*r*; ms. Ital., classe IX, cod. CLXXII (6093), c. 198*r*; ms. Ital., classe IX, cod. CCCLXVI (7168); cfr. anche ANDREA CANONIERO, *Flores illustrium epitaphiorum*, Antuerpiae, ex officina Hieronymi Vernesii, 1627. ORATIO TOSCANELLA, *Bellezze del Furioso di messer Lodovico Ariosto*, Venezia, Pietro dei Franceschi, 1574, p. 326, afferma che il grande poeta ferrarese avrebbe affidato al Magno il compito di rivedere l'ultimo canto del suo poema. Un'ottava tratta da un altrimenti sconosciuto poema del letterato veneziano risulta pubblicata da FABRICIO DI LUNA, *Vocabolario de cinquemila vocaboli toschi*, Napoli, Giovanni Sultzbuch, 1536.

[78] EMMANUELE A. CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane*, vol. V. Venezia, Orlandelli, 1842, pp. 232-33; Sul Magno cfr. l'introduzione a GIOVANNI DI VALDES, *Alfabeto cristiano*

a Roma, entrò al servizio del cardinal Oliviero Carafa, per trasfersi poi in Calabria, a Santa Severina, con il compito di curare gli interessi di Andrea Carafa e sucessivamente del nipote Galeotto[79]. Il suo soggiorno nel Regno di Napoli, dove si sposò, si prostrasse anche dopo che nel '23 venne liberato dalla condanna veneziana[80]. Nel '36, anno in cui nacque il suo primo figlio Celio, viveva ancora a Santa Severina, ma di lì a poco egli avviò la sua collaborazione con donna Giulia in qualità di segretario, di procuratore legale, di uomo di fiducia nel governo del ducato di Sabbioneta del nipote Vespasiano, per tutelare i cui interessi nel gennaio del '42 si trovava a Milano[81]. Fu allora che in onore della sua patrona, cui lo legò un rapporto di fedele devozione, volle chiamare Giulia la figlia quartogenita. Qualche tempo dopo tornò definitivamente in patria, dove sarebbe poi venuto a morte nell'ottobre del '49.

Tra i versi lasciati inediti dal Magno meritano di essere segnalati le terzine dei sette *Libri sibillin*[82], una sorta di mitica epopea delle origine della sua famiglia che negli ultimi due libri si transformava in una storia sacra non priva di riferimenti dottrinali di assoluta ortodossia («de le buon'opre havrem merito et frutto, / così come i contrari per le male»[83]), destinati peraltro ad essere più o meno esplicitamente smentiti proprio nelle pagine conclusive, dove si sostiene invece che la carità «frutto è vero de la fede bona: / non dico de la fe' che l'opre e 'l seme / di Christo crede, nominata morta, / ma di quella che in Dio tien certa speme, / che osserverà quanto in suoi detti apporta / et salverà chi crede et si batteggia, / et giustifica l'huom con la sua scorta»[84]. Un cambiamento che risulta spiegabile in tutta evidenza con la lettura dell'*Alphabeto christiano* del Valdés, di cui pagine intere risultano qui fedelmente trasposte in versi. Trai i molti esempi che sarebbe agevole segnalare, valga il brano seguente:

---

cit., pp. xxv-xxvi; EDMONDO CIONE, *L'«Alphabeto christiano»* cit., pp. 290 e segg. Notizie sul suo lungo soggiorno nel Regno di Napoli risultano dalle forbite lettere ciceroniane inviategli tra il 1528 e il '34 da GIANO TESEO CASOPERO, *Epistolarum libri duo*, Venetiis, per Bernardinum de Vitalibus, 1535.

[79] Una lettera di Galeotto Carafa al Magno (Aversa, 24 aprile 1527) è a Venezia, Biblioteca Marciana, ms. Ital., classe IX, cod. XLXXII (6093), c. 196*rv*. L'orazione in morte di Andrea Carafa (1526) è pubblicata in GIANOTESEO CASOPERO, *Epistolarum* cit., pp. 50*v* e segg.

[80] Cfr. MARIN SANUDO, *I diarii*, vol. XL, Venezia, Visentini, 1894, col. 863.

[81] Si veda la lettera della Gonzaga del 22 gennaio conservata a Simancas, Archivo General, *Estado*, 1034 [63]; cfr. IRENEO AFFO', *Memorie di tre celebri principesse della famiglia Gonzaga*, Parma, Carmignani, 1787, p. 23.

[82] Venezia, Biblioteca Marciana, ms. Ital., classe IX, cod. CCXXXI (6889).

[83] Ivi, c. 149*v*.

[84] Ivi, c. 154*v*.

Libri sibillini

Otto regole adunque, i cori accesi
tengono ne l'amor di Dio et de l'huomo,
dove i comandamenti son compresi.
La prima è che ogni affetto in noi sia domo,
ogni appetito di cose mondane,
et sol regni nel cuore il Dio ch'io nomo.
La seconda che sempre in voci humane
si lodi il nome suo, s'alze et s'adori,
tenendo l'altre glorie al mondo vane.
La terza che il voler dei nostri cori
s'offerta tutto a Dio, ch'egli li governi
senza che in noi del nostro altro dimori.
Chi questo osserva con gli spiriti intieri
arriva ad amar Dio com'egli vuole,
et s'appressa al goder de beni eterni.
La quarta, dove il prossimo si cole,
è che obediamo a padri et a maggior nostri
internamente, et non come altri suole.
La quinta è che del cuore in tutto schiostri
et odio, et ira, et vendetta, et disprezzo,
et che sii cheto et pio, non purche mostri.
La sesta che ogni senso et ogni mezzo
di fuor si tenga tanto morto et netto
che a l'animo non passi il brutto lezzo,
La settima è che spento sia l'affetto
de l'avaritia et non più si desie
di quel che s'à per sé et non per diletto.
L'ottava è il moderar ne le bugie
la lingua et non offender mai persona
come perfetto in tutte l'opre pie[85].

Alphabeto christiano

Per prima regola pigliarete, fare Dio di tal maniera absoluto signor del cuor vostro, che non confidi né speri in cosa veruna creata, né ami né tema se non solo Dio; in modo che allora potrete far conto che tenete il cuor vostro ordinato conforme a questa regola quando [sarete] spogliata d'ogni affetto umano [...] La secunda regola [...] sarà che continuamente lodiate, magnificate, invochiate e benediciate il nome di Dio, sprezzando e tenendo da poco il nome vostro e la gloria vostra [...] Pigliarete per terza regola fare un'offerta a Dio di tutta la volontà vostra, rimettendola in tutto e per tutto alla sua divina maiestà, in tal modo ch'egli la regga et egli la governa senza che voi nelle cose vostre poniate niente del vostro [...] Iddio per soccorrere alla nostra incapacità ci ha dato ancora regole con le quali vivessimo in amore del prossimo [...] La prima sarà che, per esser così la volontà di Dio, con obedientia interiore obediate e siate soggetta a vostri padri, a vostri maggiori, a vostri superiori di qualunque preeminentia o auttorità che siano, non facendo loro resistentia né mormoratione di loro. E mirate, signora, che non pensiate contentarvi con la soggettione exteriore, perché Iddio non si contenta che i comandamenti suoi siano osservati solamente in apparenza, anzi principalmente vole il core [...] Advertite, signori pigliar per la seconda regola fare l'animo vostro paciente, cheto, pacifico, umano, misericordioso, sbandendo e sradicando del tutto l'affetto dell'odio, dell'ira e della vendetta [...] Terza regola [...] sarà che procuriate quanto vi sarà possibile tenere mortificati di tal manera tutti i vostri sentimenti exteriori, che per loro non passi giamai al vostro animo cosa brutta né disonesta [...] Quarta regola [...] è che di tale manera mortificate in voi tutto il desiderio e lo appetito di quelle cose che le persone del mondo chiamano beni, che non ponendo in loro felicità veruna non desiate quelli che non avete, e possediate quelli che avete non come proprietaria ma come depositaria [...] Quinta [...] è che tegniate ancora retta e governata la lingua vostra, che non la usiate mai si no per gloria di Dio e per utilità spirituale o corporale del vostro prossimo e vostra, togliendo e separando da voi tutte le occasione che vi ponno condurre e tirare che di vostra bocca esca parola ch'offenda o possa offendere alla più abietta et abbattuta persona di tutte quante sono nel mondo[86].

[85] Ivi, c. 154*rv*.

Tutt'altro che casuale o meramente letterario fu dunque l'interesse del Magno per l'*Alphabeto christiano*, la cui traduzione (dopo un'ulteriore revisione linguistica —forse opera del Flaminio— del testo già approntato per la stampa prima dell'estate del '42) egli portò con sé al momento del definitivo ritorno a Venezia intorno al 1543. L'autorizzazione alla stampa da parte del Consiglio dei Dieci reca la data de 29 ottobre 1544[87], mentre del 22 novembre è il privilegio di esclusiva decennale a favore del Magno, che affidò il volume al tipografo Niccolò Bascarini, dalla cui bottega nello stesso '44 —non sarà inutile segnalarlo— era uscita una nuova edizione della *Via de aperta verità* di fra Battista da Crema, condannato e messo all'Indice nel '52 «porqué fué alumbrado o dexado», opinerà

[86] JUAN DE VALDES, *Alfabeto cristiano* cit., pp. 48-53. Si veda anche l'eloquente esempio che segue:

Libri sibillini, cc. 154*v*-155*v*

Et perché la via diretta tu discerna
del ciel, ti mostrerò dodici passi
per caminar dov'è chi ti governa.
Il primo è di conoscer che tu passi
dal camin tristo al buono, et che il passato
non conduce ove in ciel purgato vassi.
Il secondo è il voler per non errato
camino entrar dove il desio ti mena
ad acquistare il fin per cui sei nato.
Il terzo è di disporsi a più serena
vita et lasciare in tutto la mondana,
che può bella parer, ma al fin dà pena.
Il quarto è di lasciare ogni profana
usanza et curiosa et tutti i mezzi
di peccare et da Dio chi ci allontana.
Il quinto è che il pensier continuo avessi
a conoscer del mondo le vie triste
et nemiche di Dio, perché le sprezzi.
Il sesto passo in ciò tutto consiste:
che d'honor, di ricchezze et d'ogni errore
toglie il gusto et al mondo empio resiste.
Il settimo è il conoscer dentro et fore
se stesso et i suoi pensier passati e 'l merto,
et quanto deve al suo sommo fattore.
L'ottavo è l'abborrir se stesso e 'l certo
error, o il non haver come da prima
il proprio amor, ma tutto a Christo offerto.
Il nono è di salire a l'alta cima
del conoscer di Dio per Christo, et questo
per lume sovranatural s'istima.
Il decimo è lo inamorarti honesto
di Dio et di Christo, et tanto intensamente
che a transformati in lui sempre sii presto.
L'undecimo è lo rinfrescar la mente
con le promesse sue, con la fidanza
che tutto osserverà chi è sol possente.
L'ultimo è il confermar ne la speranza
di vita eterna et ne la gloria santa
che di Dio goderem, che ogn'altra avanza.

Alphabeto, pp. 87-88

Il primo passo è che conosciate che il camino per lo quale finora avete caminato non vi poteva conduire a Cristo; il secondo, che tegnate volontà di caminare per questo che senza mancare vi condurrà a Cristo; il terzo, che vi determinate d'incominciare a caminar per esso; il quarto, che lasciate i costumi e le conversationi profane e che vi ponno separare da Dio e che scaciate tutte le cose curiose; il quinto, che ogni dì pigliate un poco di tempo per entrare nella cognitione del mondo; il sesto, che mediante questa cognitione travagliate di sprezzare et abborrire il mondo; il septimo, che pigliate ogni dì un poco di tempo per entrare nella cognitione di voi medesima; l'ottavo, che mediante questa cognitione travagliate di liberare il cuor vostro dell'amor proprio di voi stessa; il nono, che pigliate uno altro poco di tempo per entrare nella cognitione di Dio e che entriate per la cognitione di Cristo; il decimo, che mediante questa cognitione v'innamoriate di Dio per mezzo di Cristo, innamorandovi medesimamente di Cristo; l'undecimo, che così per le istorie del testamento vechio come per quelle del testamento nuovo confermiate nell'anima vostra la fede, in quanto è credulità e in quanto è confidenza; il duodecimo, che medesimamente confermiate e fortifichiate nell'anima vostra la speranza della vita eterna.

[87] Anche per quanto segue cfr. EDMONDO CIONE, *L'«Alphabeto christiano»* cit., pp. 292 e segg.

qualche tempo dopo Melchor Cano[88]. Sul *verso* dell'ultima carta un complesso emblema è racchiuso nell'iscrizione *Incurvus arator nocte agit ad normam sulcos,* metafora notturna e nicodemitica in cui Edmondo Cione ha suggerito di scorgere un anagramma (non senza qualche imprecisione, a dire il vero) delle parole *Ioannes Vald[e]s auctor Marcus Magno tr[ad]uctor*[89]. L'anno dopo, nel '46, contemporaneamente a una nuova edizione del *Beneficio,* l'*Alphabeto* veniva ristampato in due diverse tirature, entrambe prive di questa immagine e di ogni indicazione tipografica, una delle quali uscì forse dalla stamperia veneziana di Francesco Brucioli[90]. Sempre nel '46, a Venezia, usciva anche la traduzione dei *Due dialoghi* di Alfonso de Valdés, destinata a larga fortuna editoriale, con significative interpolazioni di un anonimo traduttore[91] che certo sarebbe oltremodo significativo poter identificare nello stesso Magno.

Ancora nel '45, con la falsa data di Roma (ma probabilmente sempre a Venezia[92]) e il titolo *Modo che si deve tenere nell'insegnare et predicare il principio della religione christiana,* tale da suggerire una immediata utilizzazione pastorale del messaggio religioso affidato a quelle pagine, appariva una silloge di cinque trattatelli religiosi di evidente ispirazione valdesiana. In realtà solo il primo e l'ultimo sono certamente da attribuire all'esule spagnolo, mentre negli altri tre —come in altra sede ho cercato di dimostrare[93]— si debbono probabilmente individuare

---

[88] Cfr. ORAZIO PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento,* Roma, Dsclée & C., 1913, p. 111, nota 2.

[89] Cfr. EDMONDO CIONE, *L'«Alphabeto christiano»* cit., pp. 296 e segg., che così interpreta la simbologia dell'emblema: «Nella notte del peccato l'anima, raffigurata in un Pegaso, legato ad un aratro, che scava la terra, cioè al corpo, è guidata verso l'alto suo destino da una guida sicura, il Mercurio psicopompo (cui fa riscontro il caduceo) che mira la face della grazia pendente dall'albero della pace, l'ulivo. Il quadro, di fattura artisticamente assai fine, è completato sul davanti, forse per necessità di equilibrio prospettico, da un nuovo simbolo: un sestante, che pende su di una clessidra, quasi guida sopra la vita, mentre ai lati fanno ala un cane ed una cicogna, simboli della fedeltà vigilante e della pietà» (p. 300). L'emblema fu forse opera di Francesco Alunno, di cui il Magno accompagnò *La fabrica del mondo* (Venezia, per Niccolò Bascarini, 1546) con un sonetto e una epistola introduttiva al lettore, ricambiato dall'autore con la definizione di «huomo rarissimo nella professione ecellente et di questa lingua diligentissimo osservatore et compositore [...], compagno mio nel stampare la presente Fabrica» (p. 51*r*). Una collaborazione, questa, che sottolinea gli interessi del Magno per quegli studi lessicografici e mnemotecnici che furono propri anche di altri esponenti del dissenso religioso veneto, come Giulio Camillo Delminio e Alessandro Citolini. La lettera con cui il Magno accompagnò la copia del libro dell'Alunno da lui inviata all'Aretino venne pubblicata in *Lettere scritte al signor Pietro Aretino,* Venezia, Marcolini, 1552, vol. II, p. 156.

[90] Cfr. ivi, p. 304.

[91] Se ne veda l'edizione critica ALFONSO DE VALDES, *Due dialoghi. Traduzione italiana del sec. XVI,* a cura di Giuseppe De Gennaro, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1968; cfr. SILVANO CAVAZZA, *Libri in volgare* cit., p. 17, che—ponendo in stretta relazione la pubblicazione dei due libri— segnala che il privilegio di stampa dei *Dialoghi* venne concesso il 29 dicembre 1544, due mesi dopo quello dell'*Alphabeto.*

[92] SILVANO CAVAZZA, *Libri in volgare* cit., pp. 17-18.

[93] MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados* cit., pp. 163 e segg.

i testi delle lettere «in materia della giustificatione» con cui il Flaminio, allora a Napoli, nel 1540-41 aveva cercato di persuadere il Priuli (e per suo tramite il Pole), «insinuandoli le nove opinioni intorno a ciò acquisite da lui mediante la conversatione di Valdés»[94]. Un fatto che, tenendo conto del carattere privato di questa corrispondenza, offre anche un'indicazione evidente e difficilmente contestabile sui responsabili di quell' edizione, che solo dal gruppo viterbese avrebbe dunque potuto essere promossa. In quella direzione, del resto, aveva suggerito di guardare anche il Vergerio che, nella risposta all'Indice del Della Casa, scriveva che il primo testo, quello che dava il titolo a tutto il volumetto, era stato edito anche in un opuscolo autonomo «di 13 carte in ottavo», che egli diceva a chiare lettere essere stato scritto dal «Valdese spagnuolo, il quale fece un gran frutto nella Chiesa di Napoli»: «Ha havuto molti discepoli, huomini di conto; —aggiungeva nel '49 l'ex-vescovo di Capodistria, polemizzando contro il Pole e i suoi discepoli— èvero che, se una parte di essi è riuscita netta et calda, l'altra è restata con alcune macchie, fredda et paurosa. Dio la scaldi, et la faccia monda»[95]. Contemporaneamente e nella stessa tipografia[96] fu anche stampata la prima edizione del catechismo *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino da fanciullezza i figliuoli dei christiani delle cose della religione,* già diffuso in italiano dal Flaminio —come si è visto— nella primavera del '42.

Non è escluso che a uno di questi due volumetti, forse allora in preparazione per la stampa, intendesse riferirsi il Carnesecchi che il 30 aprile 1544, da Venezia, scriveva all'eterodosso bolognese Giovan Battista Scotti per rallegrarsi della nomina del Morone a legato papale e, rivolgendosi anche agli altri «amici», per inviargli «un quinternetto di quelle cose che desiderate, pregandovi ad haverne buona cura et, fattane copia, mandarmele con la prima occasione di persona fidata»[97]. Tanta preoccupata cautela si spiega con il fatto che quel «quinternetto» —come spiegherà lo stesso protonotario fiorentino nel corso del suo ultimo pro-

---

[94] *Processo Carnesecchi,* p. 505; si veda in merito MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados* cit., pp. 163 e segg.

[95] Cit. da TOMMASO BOZZA, *Scritti pseudovaldesiani.* «Critica storica», VIII, 1981, pp. 360-418, cfr. pp. 364-65.

[96] Cfr. MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados* cit., p. 105, nota 4; cfr. EDUARD BOEHMER, *La istruzione cristiana per li fanciulli (di Giovanni Valdés),* «Rivista cristiana», X, 1882, pp. 3-15, che —in considerazione della presenza di brani di questo testo nella traduzione italiana del catechismo di Calvino apparsa nel '45— avanzava l'ipotesi che a quella data il volumetto fosse già in circolazione, anche se nulla esclude che l'ignoto traduttore potesse utilizzare una copia ancora manoscritta del breve scritto valdesiano. In merito si veda anche JOSE C. NIETO, *Juan de Valdés on Catechetical Instruction: The Dialogue on Christian Doctrine and the Christian Instruction for Children,* «Bibliothèque d'Humanisme et Renaisance», XXVI, 1974, pp. 253-72. Di recente, SILVANO CAVAZZA, *Libri in volgare* cit., pp. 18-19, ha suggerito che questa traduzione italiana del catechismo calviniano sia un'edizione clandestina apparsa a Venezia.

[97] *Processo Morone,* vol. II, pp. 1107-1108.

cesso— conteneva «qualche operetta del Valdesio, essendone allhora l'uno et l'altro di noi studiosi»[98]: una definizione che non consente di identificare in quell'opuscolo l'*Alphabeto*, le *Considerationi* o qualcuna delle altre opere maggiori dell'esule spagnolo. Pochi giorni prima, d'altra parte, anche il Soranzo aveva scritto da Roma allo Scotti, rallegrandosi con lui —valdesianamente— del fatto che «questi nostri fratelli [...] attendino più all'esperientia del negocio christiano che alla scientia»[99]. E alla fine di novembre, ormai trasferitosi a Bergamo, insieme con una somma di denaro e il suo affettuoso saluto all'indirizzo dei «fratelli» di Bologna e di Modena, gli spediva «le Dimande del Valdés, le quali tenerete per vostre, legendole et facendole cautamente leggere, perché vi è qualche carta scritta di nostra mano», si raccomandava, chiedendo notizie circa «a che termine stia la traduttione del testamento novo et s'è data in stampa»[100].

Il Carnesecchi viveva allora a Venezia, dove si era trasferito alla fine del '42, ospite di Donato Rullo[101], la cui casa era assiduamente frequentata anche da Germano Minadois, Ludovico Manna, Lattanzio Ragnoni, tutti legati in passato al gruppo valdesiano di Napoli, così come Pietro Antonio Di Capua, con il quale egli ebbe modo di incontrarsi nel '43: «Per esser quella la prima volta che ci fussimo rivisti dopo la morte di Valdés —ricorderà molti anni dopo— alla memoria et dottrina del quale ambedoi facevamo professione di esser parimenti affezionati, noi consumassimo la maggior parte del tempo in ragionare di lui, facendo quasi a regatto a chi di noi ammirava et laudava più le cose sue»[102]. Qui il protonotario fiorentino manteneva una fitta trama di rapporti con Giovanni Grimani[103], Guido Giannetti da Fano, Girolamo Donzellino, Francesco Porto e altri personaggi sospetti che —come riferirà don Diego Hurtado de Mendoza deponendo a carico del Carranza nell'ottobre del '59 —«tenía siempre los libros de el Valdés e leyan en ellos»[104]. Qui, proprio alla vigilia di quelle edizioni valdesiane, nell'autunno del '44, egli ospitava per qualche tempo il Flaminio[105] che l'anno precedente, secondo lo Scotti, aveva «dato alla stampa» il testo riveduto e corretto

---

[98] *Processo Carnesecchi*, pp. 539-40.

[99] Cfr. il *Summarium* del processo moroniano (c. 50v) citato *supra*, nota 51.

[100] Ivi, c. 51v.

[101] Cfr. ODDONE ORTOLANI, *Per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento. Pietro Carnesecchi*, Firenze, Le Monnier, 1963, pp. 41 e segg.

[102] *Processo Carnesecchi*, p. 548; cfr. anche pp. 511-12, 521 e segg.

[103] «Quando Carneseca stava in Venetia era sempre con tal patriarcha», scriveva il vescovo Grechetto ad Alessandro Farnese, da Bologna, il 26 aprile 1547: GOTTFRIED BUSCHBELL, *Reformation und Inquisiton in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn, F. Schöningh, 1910, p. 267.

[104] *Fray Bartolomé Carranza. Documentos historicos*, ed. J. Ignacio Tellechea Idigoras, vol. II/2, Madrid, Real Academia de la Historia, 1963, p. 570.

[105] Cfr. ALESSANDRO PASTORE, *Marcantonio Flaminio* cit., p. 136.

del *Beneficio di Cristo*[106] e che nel '45 sarebbe tornato a Trento a fianco di Reginald Pole. Sempre nel '44, «quinterni» e «scritture» manoscritte venivano passate di mano in mano, lette e corrette dagli 'spirituali' a Roma, sotto l'attenta regìa del Pole e del Flaminio[107]: «Il dotto e pio e santo poeta messer Marco Antonio Flaminio», come a quella data poteva ancora definirlo il cardinal Bembo[108].

La stessa convocazione a Roma del Carnesecchi da parte del Sant-'Ufficio nel '46 sarebbe stata suggerita da una sua presunta complicità con quel frate apostata Francesco Maria Strozzi che —dopo aver pubblicato nel '44 la versione italiana della *Medicina dell'anima* di Urbano Regio[109]— proprio in casa sua avrebbe portato a termine la traduzione del *Pasquillus extaticus* di Celio Secondo Curione[110], stampato in due diverse edizioni (di cui una probabilmente veneziana) apparse intorno al 1545-46[111], in cui non mancavano parole di vivo apprezzamento per lo «spagnuolo cavalier di Cesare che di ventò cavalier di Christo detto Giovan Valdesse»[112]. E vale la pena di sottolineare il fatto che tra le aggiunte inserite nel testo italiano figurava anche un brano in cui, con parole pressoché identiche a quelle pronunciate dal Carnesecchi nel corso del suo ultimo processo romano in relazione alle conversazioni con i discepoli del Valdés a Napoli nel '40-41, si poteva leggere che «l'Italia non è tutta fuor di senno; il Signore si ha ben guardato sette milia huomini che non han piegato le ginocchia a Baal», e che in essa esistevano «tante spiritualli scole, benché non si veggano, che in un tratto tu vederai uscirne tanti evangelici che 'l mondo di reo in buono si muterà»[113], quasi esplicitando

---

[106] *Processo Morone*, vol. II, p. 364. Anche il Vergerio, nella sua edizione degli *Articuli contra cardinalem Moronum de lutheranismo accusatum et in carcerem coniectum* (1558), chiamerà in causa il Pole, «Moroni amicum summum», in relazione alla stesura e revisione di quel libro: «Certum est illum defendisse et promovisse cum suis Flaminiis, suis Priulis aliisque alumnis»: ivi, vol. III, p. 377; cfr. anche BENEDETTO DA MANTOVA, *Il beneficio di Cristo* cit., pp. 442-45.

[107] *Processo Morone*, vol. II, p. 460 e nota 38; cfr. pp. 571 e segg.

[108] PIETRO BEMBO, *Lettere*, voll. 5, Verona, Pietro Antonio Berno, 1743, vol. III, p. 132.

[109] SILVANO CAVAZZA, *Libri in volgare* cit., pp. 21-22.

[110] Cfr. GIGLIOLA FRAGNITO, *Un pratese alla corte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, Prato, Società pratese di storia patria, 1986, p. 17, nota 48. Sullo Strozzi si veda ANTONIO SANTOSUOSSO, *Vita di Giovanni Della Casa*, Roma, Bulzoni, 1979, pp. 109-11. Sul primo processo a carico del protonotario fiorentino cfr. ODDONE ORTOLANI, *Per la storia* cit., pp. 64 e segg.

[111] ALBANO BIONDI, *Il «Pasquillus extaticus» di C.S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500*, «Bollettino della Società di studi valdesi», XCI, 1970, n. 128, pp. 29-38; cfr. SILVANO CAVAZZA, *Libri in volgare* cit., p. 15.

[112] *Pasquino in estasi, nuovo e molto più pieno che 'l primo, insieme co 'l viaggio de l'inferno. Aggiunte le propositioni del medesimo da disputare nel Concilio di Trento*, s.i.t., p. 42.

[113] Cit. da ALBANO BIONDI, *Il «Pasquillus extaticus»* cit., p. 36. Cfr. *Processo Carnesecchi*, p. 334: «Et replicando io loro che mi parva molto strano che in tanto grande

il ruolo e le intenzioni di quei gruppi di 'spirituali' che a quella data ancora esistevano, agivano con tenace prudenza e detenevano posizioni di cruciale rilievo ai vertici della Chiesa. «In molte città nobili d'Italia nasce una nuova spiritualità, a la quale a me par dian mano huomini grandi, con accademie, congregationi», aveva scritto poco prima, nel gennaio del '43, il nunzio a Venezia Fabio Mignanelli[114], per lamentare poi «la libertà grande della stampa» consentita dal governo della Serenissima[115]. Appare dunque verisimile l'ipotesi che in questi anni, sullo sfondo delle pur illusorie speranze conciliari, del grande prestigio personale e del ruolo di primo piano assunto dal Pole e dal Morone, attraverso canali e modalità che restano peraltro da precisare, il gruppo raccolto intorno al Carnesecchi agisse da tramite con il mondo delle tipografie veneziane per promuovere la stampa del *Beneficio di Cristo,* degli scritti valdesiani e forse di altri libri e opuscoli destinati a diffondere quella spiritualità e a incanalare nei suoi sfumati contorni dottrinali le molteplici istanze di rinnovamento, i messaggi e le tensioni diverse che si intrecciavano nella crisi religiosa del secolo.

Di ciò è possibile trarre qualche conferma, del resto, dagli atti oggi noti dell'ultimo processo inquisitoriale del protonotario fiorentino, che tuttavia non offrono sufficienti elementi per datare con precisione un episodio cui si fa riferimento nella sentenza conclusiva: «Trattasti di havere in Venetia li pestiferi libri et scritti prohibiti di detto Valdés da una persona tua complice che li teneva conservati per farne di quelli imprimere et publicare, non ostante la prohibitione fatta da questo Santo Offitio»[116]. La menzione della condanna di quegli scritti da parte dell-'Inquisizione, in realtà, fa pensare a una data più tarda, come suggerisce anche quanto si legge poco dopo nella stessa sentenza: «Trattasti parimente nel 1564 con quella persona tua complice, et conservatrice di detti scritti et libri di Valdés, che fossero mandati in Venetia per via sicura, si per desiderio di conservarli come anco per liberare quella persona dal pericolo che li sopravasta tenendoli»[117]. E' probabile che queste accuse si riferissero a momenti ed episodi diversi, che la strutturazione crono-

---

numero di genti come si contiene nella Chiesa catholica si trovasse così pochi che havessino quella notitia che dicevano havere loro di una cosa tanto necessaria alla salute dell'anime, [il Flaminio e i Valdés] mi rispondevano che non era maraviglia, essendosi il populo di Dio alcuna volta redutto a non esser più che sette mila personne, iuxta illud che disse Dio ad Helia, che reliquerat sibi septem milia virorum qui non flexerunt genua ante Baal». Anche JUAN DE VALDES, *Romanos,* p. 205, aveva del resto affermato che la vera Chiesa di Dio si era talvolta ai «siet mil hombres que non habían idolatrado».

[114] Cit. da PIETRO TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* II ed., voll. 2, Roma, La Civiltà Cattolica, 1950-1951, cfr. vol. I/2, p. 327.

[115] Cfr. CARLO DE FREDE, *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento,* Napoli, De Simone, 1985, p. 83; SILVANO CAVAZZA, *Libri in volgare* cit., pp. 10-11.

[116] *Processo Carnesecchi,* p. 558.

[117] Ivi, p. 561; cfr. SILVANO CAVAZZA, *Libri in volgare* cit., p. 18.

logica della sentenza invita a datare agli anni di Paolo IV il primo e al 1564 il secondo, consentendo di individuare nella Gonzaga il «complice» del Carnesecchi. Ma resta il fatto che il Sant'Ufficio romano aveva potuto comprovare la sua intenzione di «imprimere et publicare» gli scritti del Valdés.

Ancora un accenno merita il fatto che anche le altre opere valdesiane apparse a stampa nel Cinquecento, vale a dire *Le cento e dieci divine considerationi* edite dal Curione a Basilea nel 1550 e i commenti alle lettere paoline pubblicati a Ginevra nel 1556-57 rinviano indirettamente agli 'spirituali' italiani raccolti intorno al cardinal Pole. Quanto alle prime infatti, è noto che fu il Vergerio (che lo avrebbe ricevuto —vale la pena di sottolinearlo— da don Pietro Manelfi, uno dei capi delle comunità anabattistiche del Veneto[118]) a consegnare al Curione il manoscritto, già tradotto ad opera di una «personna pia e degna»[119], in cui è agevole identificare il Flaminio, che già alla fine del '42 aveva potuto consegnare quello scritto in versione italiana al cardinal Morone, insieme con il commento ai Salmi, le *Preguntas*, un altrimenti sconosciuto testo valdesiano dal titolo *Una efficacissima confirmatione della verità della fede christiana* e il *Beneficio di Cristo*[120]. Quanto ai secondi, infine, risulta che il manoscritto utilizzato per l'edizione ginevrina da Juan Pérez de Pineda era il vero e proprio originale autografo del Valdés, ricevuto molto probabilmente da Juan Morillo, in passato stretto collaboratore del Pole, tra i cui familiari intorno al 1543 lo ricorderà poi il Carnesecchi che lo frequenterà ancora a Parigi nel 1553-54 —come uomo di «vita [...] irreprensibile» che «attribuiva la remissione di peccati al sangue di Christo mediante la fede, ché attribuiva ogni cosa alla gratia et delle opere non pareva che facesse mentione per conto di merito [...], alla valdesana»[121]. Alcuni testimoni d'accusa contro il Carranza ricorderanno in futuro questo personaggio come un «grande herege», «muy amigo» del «cardenal Polo e Flaminio e fray Bartolomé de Miranda y de Prioli, e que se comunicaban mucho los susodichos e se visitavan»[122]. Fu dunque molto probabilmente dalle mani del Flaminio e del Pole, a Trento, che il Morillo ebbe il manoscritto che alla metà degli anni cinquanta avrebbe poi consegnato

---

[118] Cfr. CARLO GINZBURG, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze, Sansoni-Chicago, The Newberry Library, 1970, pp. 58-59: «Gli quali [*Cento dieci consegli*] fece stampare il Vergerio in Basilea, quali *Consegli* don Pietro mandò scritti a penna da Padova al detto Vergerio».

[119] JUAN DE VALDES, *Le cento e dieci* cit., p. 526.

[120] Cfr. *Processo Morone*, vol. II, pp. 463-64, 571-73; MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados* cit., pp. 142-43. La traduzione flaminiana delle *Considerazioni* trova conferma nel branco del *Processo Carnesecchi* citato *supra*, nota 45.

[121] *Processo Carnesecchi*, pp. 514-15.

[122] Cfr. *Fray Bartolomé Carranza. Documentos historicos*, vol. II/2 cit., pp. 561, 564, 852-54; cfr. MASSIMO FIRPO, *Tra alumbrados* cit., pp. 109-10, e la bibliografia ivi citata sul Pérez de Pineda e sul Morillo.

al Pérez de Pineda, pronto pubblicarlo quale strumento di un'opera di evangelizzazione della Spagna in chiave riformata. E tuttavia pochi anni dopo Calvino e Théodore de Bèze non avrebbero mancato di condannare con giudizi severi l'autore di quelle pagine e la sua inquietante riflessione religiosa, irriducibile a ogni forma di ortodossia, che pure aveva nutrito l'esperienza religiosa degli 'spirituali' italiani. Un'esperienza complessa, ricca di risvolti di fondamentale importanza anche per capire in negativo premesse e sviluppi degli esiti controriformistici scaturiti dalla stagione del Tridentino, che impone di valutare alcune delle forme peculiari assunte dal dissenso religioso nell'Italia di questi decenni alla luce non solo delle dottrine dei grandi riformatori di Wittenberg e di Ginevra, ma anche dello spiritualismo *alumbrado* e nicodemitico di Juan de Valdés e di quella che Marcel Bataillon ha definito come la «gran herejía» del Cinquecento spagnolo[123].

[123] MARCEL BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, II ed. México-Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1950, p. 703. Sull'*alumbradismo* resta fondamentale la sintesi di ANTONIO MARQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, II ed., Madrid, Taurus, 1980.

Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas

AGOSTINO BORROEMO
Profesor de Historia Moderna
en la Universidad de Roma

Como todos los personajes de la historia, Ignacio de Loyola ha sido estudiado dentro del marco general de su época; y más concretamente (como es lógico, tratándose de una de las mayores figuras de la historia del catolicismo), dentro del contexto eclesiástico y religioso del siglo XVI. Un siglo extraordinariamente denso de acontecimientos religiosos y dominando por un afán renovador del que brotaron fenómenos de enorme alcance, aunque de opuesta significación, cuales fueron los de la Reforma protestante, por un lado, de la Reforma católica y de la Contrarreforma, por el otro.

En torno a estos dos últimos conceptos se ha ido desarrollando, especialmente durante la última década, un debate dentro de la historiografía sobre la Iglesia católica de la primera Edad Moderna. Es bien sabido que los debates sobre la definición y uso de los conceptos o categorías historiográficas pueden convertirse en ejercicios puramente formales y abstractos hasta degenerar en mera logomaquia. Esto lo procuraré evitar. Lo que me propongo, con esta breve intervención, es simplemente examinar la sustancia de las discusiones más recientes sobre los términos Reforma católica y Contrarreforma, para averiguar en qué medida la reflexión historiográfica en torno a los correspondientes conceptos y los consiguientes progresos interpretativos puedan proporcionar al historiador de la Iglesia nuevos instrumentos conceptuales para entender mejor un periodo fundamental de la historia del cristianismo y para valorar con mayor precisión la importancia y la significación que, dentro de él, tuvieron Ignacio de Loyola y su obra.

* * *

El punto de arranque del actual debate historiográfico —o, mejor dicho, de la actual revisión historiográfica— que se va desarrollando en relación al binomio Reforma católica-Contrarreforma, es un pequeño libro, publicado en el ya lejano 1946 por el gran historiador del Concilio de Trento, el monseñor alemán Hubert Jedin[1]. El estudio tuvo notable resonancia, porque, por primera vez, a través de él, su autor intentaba, en forma clara y sintética, pero con la mayor precisión posible definir el sentido de los conceptos —el de Reforma católica y el de Contrarreforma, precisamente— que formaban parte del vocabulario de los historiadores desde el siglo XIX, pese a que no todos los empleaban con significación unívoca.

Según la definición, desde entonces clásica, de Jedin, la Reforma católica representa el esfuerzo de renovación interior que se manifestó en el seno de la Iglesia mucho antes del cisma protestante y que continuó conservando su vitalidad después de él. La Contrarreforma, por el contrario, fue el compromiso de la Iglesia Romana por recuperar el terreno perdido frente al protestantismo, tanto en el campo estrictamente religioso como en el campo político-eclesiástico. Estos dos movimientos tuvieron, por consiguiente, orígenes distintos. El primero fue consecuencia del ideal de reforma que empezó a manifestarse ya desde la Edad Media y que dio sus frutos a través de los intentos de renovación que se produjeron dentro de la Iglesia desde el sigo XV hasta el XVI[2]. El segundo surgió posteriormente al cisma luterano, como reacción católica contra las doctrinas y la actuación de los protestantes. Las decisiones del Concilio de Trento representan el resultado de estos dos movimientos concomitantes, de forma que el catolicismo postridentino fue condicionado por ambos[3].

---

[1] H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946 (las succesivas citas serán tomadas de la traducción italiana: *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni del concilio di Trento*, Brescia1967). Sobre la génesis de este estudio (cuya parte final había ya sido publicada en italiano en H. JEDIN, *Il significato del concilio di Trento nella storia della Chiesa* in «Gregorianum 26 [1946] p. 117-136) véase H. JEDIN, *Storia della mia vita. Con un'appendice di documenti inediti* a cargo de K. REPGEN, traducción italiana, Brescia 1987.

[2] Típico, al respecto, es el retorno dentro de algunas Ordenes religiosas a la aplicación más estricta de la primitiva regla (el así llamado movimiento de la observancia) que se manifiesta ya a partir del siglo XIV: véase STANISLAO DA CAMPAGNOLA O.F.M., *L'«osservanza» come problema dell'attività pastorale* en *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi 1976, p. 183-209; M. FOIS S.I., *L'«osservanza» come espressione della «Ecclesia semper reformanda»* en AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, p. 13-107.

[3] H. JEDIN, *Riforma cattolica*, cit., p. 45-46; cfr. también P. PRODI, *Riforma cattolica e Controriforma* in AA.VV., *Nuove questioni di storia moderna*, 2 voll., Milano 1964, I, p. 357-418; IDEM, *Il binomio jediniano «Riforma cattolica e Controriforma» e la storiografia italiana* en *Simposio Hubert Jedin, 7-8 novembre 1980* publicado en «Annali dell'Istituto Storico italo-germanico in Trento» 6 (1980) p. 85-98.

La visión de Jedin no estaba exenta de cierto condicionamiento apologético —quizás incosciente, aunque común a gran parte de la historiografía católica de aquellos años— en la medida en que implicaba el rechazo de una concepción de la actitud de la Iglesia católica en términos de simple reacción, a veces apoyada con medios coactivos, frente a la Reforma, concepción típica de la historiografía protestante del siglo XIX. Lo que el monseñor alemán pretendía era subrayar cómo en el processo de renovación que vivió el catolicismo en el siglo XVI contribuyó también en forma decisiva un movimiento de reforma anterior a la época de Lutero, que tuvo características originales y produjo dentro de la Iglesia efectos concretos, a pesar de que hasta la época del Concilio no pudo contar con el apoyo del papado y, a veces, ni siquiera con él de la jerarquía eclesiástica. Y es interesante notar —sea dicho de paso— que el uso del término Reforma católica en oposición al de Reforma protestante fue impuesto por el historiador protestante Wilhelm Maurenbrecher[4] a finales del siglo pasado con referencia a la obra de reforma que se realizó en España en tiempo de los Reyes Católicos y del cardenal Cisneros[5].

Sea como sea, las definiciones de Jedin fueron en general acogidas favorablemente, incluso por parte de sectores de la historiografía no católica[6]. Sin embargo, no faltaron dentro de la propia historiografía católica autores que siguieron utilizando los dos conceptos en un sentido distinto del que les atribuyó Jedin. Algunos, como el jesuita Ricardo García Villoslada, sostuvieron la tesis que toda la historia de la Iglesia en el siglo XVI podía ser estudiada a la luz del solo concepto de Contrarreforma, cuya significación abarcaba tanto los esfuerzos de renovación interior, cuanto los intentos de reconquista exterior[7], otros optaron por

---

[4] W. MAURENBRECHER, *Geschichte der katholischen Reformation*, I (y único publicado), Nördlingen 1880.

[5] TARSICIO DE AZCONA O.F.M. Cap., *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid 1970; J. GARCÍA ORO, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid 1971; IDEM, *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*, I, Madrid 1992 *(Biblioteca de Autores Cristianos. 520)*, p. 58 ss.

[6] Véase, por ejemplo, la reseña extremamente favorable escrita por el historiador italiano de tendencia marxista Delio Cantimori publicada en la revista «Società» 2 (1946) p. 820-834 (posteriormente reeditada, con el título *Riforma cattolica* en D. CANTIMORI, *Studi di storia*, Torino 1959, p. 537-553 y en IDEM, *Storici e storia*, Torino 1971, p. 536-552. Cfr. también G. MICCOLI, *Delio Cantimori. La ricerca de una nuova critica storiografica*, Torino 1970, p. 303-305.

[7] R. GARCÍA VILLOSLADA S.I., *La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico* en *Saggi storici intorno al papato dei professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Roma 1959 *(Miscellanea Historiae Pontificiae, XXXI)* p. 189-242, en particular p. 215 ss.; el uso del único término de Contrarreforma sigue siendo usual entre los historiadores alemanes y anglo-sajones: cfr. por ejemplo, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, a cargo E.W. ZEEDEN, Freiburg i. B. 1967; M.R. O'CONNELL, *The Counter-Reformation, 1559-1610*, New York 1974 *(The Rise of Modern Europe, 4)*; A.G. DICKENS, *The Counter Reformation*, London 1972); H. LUTZ, *Reformation und Gegenreformation*, München-

el uso exclusivo del término Reforma católica, aplicándolo también a la acción de la Iglesia postridentina en el siglo XVII y dejando en el olvido el concepto de Contrarreforma[8]. Tampoco faltó quien, en lugar de utilizar el binomio Reforma Católica-Contrarreforma, adoptó una terminología totalmente distinta: es el caso del jesuíta belga Léopold Willaert, el cual, con referencia a la época posterior al Concilio de Trento, prefirió hablar de «Restauración católica»[9]. Sin embargo, a pesar de que no hubo una aceptación unánime de sus propuestas, las definiciones de Jedin se han revelado útiles para una mejor comprensión de la realidad religiosa de la primera Edad Moderna y una más exacta sistematización de determinados hechos y fenómenos anteriormente no suficientemente valorados.

Desde la salida del librito del prelado alemán, la investigación sobre la historia religiosa de los siglos XVI y XVII ha conocido un gran desarrollo. Si, por un lado, las reflexiones de Jedin siguen resultando

---

Wien *(Oldenburg Grundriss der Geschichte, 10);* A.D. WRIGHT, *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the Non-Christian World,* London 1982; N.S. DAVIDSON, *La Contre-Réforme,* traducción del inglés, Paris 1989.

[8] Así, el investigador alemán Becker Huberti habla todavía de Reforma católica con referencia a la segunda mitad del siglo XVII: M. BECKER HUBERTI, *Die Tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650 bis 1678. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Reform,* Münster 1978 *(Westfalia Sacra, 6).* La tendencia a considerar a la luz del término de Reforma católica el entero periodo succesivo a la clausura del concilio de Trento se encuentra también en otros autores: véase, por ejemplo, *Riforma Cattolica. Antologia di documenti* a cargo de M. BENDISCIOLI-M. MARCOCCHI, Roma 1963; M. MARCOCCHI, *La Riforma Cattolica: documenti e testimonianze. Figure ed istituzioni dal secolo XV alla metà del secolo XVII,* 2 voll., Brescia 1967-1970. Hay que notar que algunos autores prefieren utilizar, para la época post-conciliar, el término de «reforma tridentina»: G. MARCHI, *La riforma tridentina in diocesi di Adria nel secolo XVI,* Rovigo 1946; J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Los navarros en el concilio de Trento y la reforma tridentina en la diócesis de Pamplona,* Pamplona 1947; F. MOLINARI, *Il card. teatino beato Paolo Burali e la riforma tridentina a Piacenza (1568-1576),* Roma 1957 *(Analecta Gregoriana, LXXXVII);* N. LÓPEZ MARTÍN, *El cardenal Mendoza y la reforma tridentina en Burgos* in «Hispania Sacra» 16 (1963) p. 61-138; J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *Historia de la reforma tridentina en la diócesis de Oviedo,* ibidem, p. 323-346; L. TACCHELLA, *La riforma tridentina nella diocesi di Tortona.* Genova 1966; J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *La reforma tridentina en San Sebastián. El libro de «Mandatos de Visita» de la parroquia de San Vicente (1540-1670),* San Sebastián 1972; C. ALONSO, *La reforma tridentina en la Provincia Agustiniana de la Corona de Aragón (1568-1586),* Valladolid 1984 *(Estudios de Historia Agustiniana, 3).*

[9] L. WILLAERT S.I., *Après le Concile de Trente. La restauration catholique (1563-1648),* Paris 1960 (*Histoire de l'Eglise* de A. FLICHE y V. MARTIN, vol. XVIII), p. 22: el padre Willaert no fue el primero en utilizar este término, porque ya antes de él lo había empleado von Pastor (L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo,* vol. VI: *Storia dei papi nel periodo della Riforma e Restaurazione cattolica. Giulio III, Marcello II e Paolo IV [1550-1559],* traducción italiana, nueva reimpresión, Roma 1944). Cfr. también M. VENARD, *Réforme, reformation, préréforme, contre-réforme... Etude du vocabulaire chez les historiens récents de langue française* en *Historographie de la Réforme* a cargo de Ph. JOUTARD, Paris 1977, p. 352-365, en particular p. 355-356.

imprescindibles para la correcta interpretación de determinados fenómenos de larga duración, por otra parte se ha ido descubriendo que no siempre sus definiciones se pueden ajustar a la compleja realidad de la vida religiosa del siglo XVI. Prueba de ello es precisamente el caso que aquí nos interesa de Ignacio de Loyola, cuya obra resulta difícil de definir a partir de los conceptos de Reforma católica y de Contrarreforma: tanto es así que mientras algunos historiadores lo han pintado como el mayor representante de la Contrarreforma[10], otros lo han considerado como la típica figura de la Reforma católica[11]. Claro está que cuando se pueden aplicar a una misma persona definiciones distintas, esto significa que ninguna de las dos sirve para representarla en su integralidad.

Hay que reconocer, por otra parte, que difícilmente se puede enmarcar la obra de San Ignacio dentro del contexto de las categorías Reforma católica-Contrarreforma. Nada demuestra que él concibiera la nueva Orden que había fundado como un instrumento para combatir el protestantismo[12], tarea que, por lo visto, consideraba más propia de los príncipes seglares[13]. Tampoco encontramos en sus escritos aquellas denuncias de los abusos introducidos en la vida de la Iglesia, ni aquellos programas para subsanarlos que son típicos de los reformadores católicos de su época.

Una anécdota, relatada por el padre Luis Gonçalves da Cámara, revela cuál era la actitud de Ignacio al respecto. Un día éste fue informado que el padre Gerolamo Otello, durante el sermón en una iglesia de Roma, había hecho alusión a ciertas reformas que le parecía oportuno que el papa introdujese. Ignacio le hizo llamar y le preguntó cuántos papas había en Roma. Al responder el predicador —presumiblemente extrañado— que uno sólo, le reprendió severamente, recordándole que no se solía

---

[10] E. GOTHEIN, *Ignatius und die Gegenreformation*, Halle 1895; E. de CABO, *San Ignacio y la Contrarreforma*, Bilbao 1943; E.A. RYAN S.I., *Ignatius Loyola and the Counter-Reformation* en «Woodstock Letters» 86 (1957) pp. 240-256; la tésis de Ignacio como hombre de la Contrarreforma tiene todavía sus partidarios: véase A. BIRMELÉ, *Ignace de Loyola et Martin Luther* en *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9-13 setiembre 1991)* a cargo de J. PLAZAOLA, Bilbao 1991, p. 771-780, en particular p. 771.

[11] «Paladín de la Reforma Católica» lo define V. LARRAÑAGA S.I., *La espiritualidad de San Ignacio y la Reforma Católica* en «Revista de Espiritualidad» 5 (1946) p. 155-184 (la cita está tomada de la p. 170); cfr. también C. DE DALMASES S.I., *Les idées de Saint Ignace sur la Réforme Catholique* en «Christus» 5 (1958) p. 239-256.

[12] P. DE LETURIA, *A las fuentes de la «romanidad» de la Compañía de Jesús, 1534-1541. En recuerdo del 4.° centenario de la fundación de la Orden* en IDEM, *Estudios ignacianos* a cargo de I. IPARRAGUIRRE S.I., 2 vols., Roma 1957 *(Bibliotheca Instituti Historici S.I.)*, I, p. 239-256, en particular p. 241 ss.; G. CHANTRAINE S.I., *Ignatius von Loyola und die Reformation* en «Internationale katholische Zeitschrift» 16 (1987) p. 506-512.

[13] Ignacio de Loyola a Pedro Canisio, Roma 13 de agosto 1554 en *Sancti Ignatii de Loyola epistolae et instructiones*, VII, Matriti 1908 *(Monumenta Historica Societatis Iesu, 34)*, p. 398-404.

mencionar en los sermones los casos individuales[14]. Obviamente con estas palabras no quería decir Ignacio que la reforma de la Iglesia fuera una cuestión privada del pontífice, sino que la responsabilidad de tomar medidas al respecto recaía exclusivamente sobre él, sin que los demás tuviesen que intervenir.

Como veremos luego, la verdadera prioridad para Ignacio no era la reforma institucional, sino la reforma individual. Para él, antes de todo había que servir a Dios siguiendo fielmente a Jésus Cristo y procurar la salvación de las almas. Para conseguir este objetivo tenía uno que reformarse a sí mismo, porque solamente pasando a través de una autoreforma se podía lograr reformar a los demás[15]. Evidentemente esta máxima se aplicaba también a la cabeza de la Iglesia, como se desprende de una observación —recogida por Gonçalves da Cámara— que Ignacio hizo durante el conclave del que salió papa Paulo IV: «El sábado (18 de mayo de 1555) dicía (sic) el padre que si el papa reformase a sí y a su casa y a los cardenales en Roma, que no tenía más que hazer y que todo lo demás se haría luego»[16].

Se trata de un programa solo aparentemente sencillo, pero en realidad muy exigente, porque suponía extirpar los males desde la raíz. La observación de Ignacio, además, confirma que en su concepción la iniciativa de reformar la Iglesia tenía que proceder del sumo pontífice. Así el pensamiento y la obra de san Ignacio no encajan del todo en los moldes de las categorías Reforma católica-Contrarreforma. Por otra parte, hay que considerar que en los últimos años la problemática sobre la que tanto insistió Jedin parece haber perdido interés para la historiografía más reciente, justamente porque los investigadores han ido tomando conciencia de que la complejidad de la vida religiosa del siglo XVI desborda los límites de aquellas categorías[17]. En el cambio de actitud de la historiografía ha influido también —quizás como consecuencia indirecta del desarrollo del movimiento ecuménico, tanto en el campo católico, como en el campo protestante— la superación de las barreras confesionales, de modo que hoy los historiadores de la Iglesia se esfuerzan en ofrecer

---

[14] L. GONÇALVES DA CÁMARA, *Memoriale seu diarium* in *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, I: *Narrationes scriptae ante annum 1557* a cargo de D. FERNÁNDEZ ZAPICO S.I. - C. DE DALMASES S.I., Romae 1943 *(Monumenta Historica Societatis Iesu, 66)*, p. 583.

[15] C. DE DALMASES S.I., *Les idées de Saint Ignace*, cit., p. 240.

[16] L. GONÇALVES DA CÁMARA, *Memoriale*, cit., p. 719. Más detallado y complejo fue, en cambio, el programa de reforma que el jesuíta Nicolás Bobadilla, evidentemente por iniciativa propia, iba a presentar a Paulo IV, con el que tenía relaciones personales, poco después de la elección pontificia: P. DE LETURIA, *Los «recuerdos» presentados por el jesuíta Bobadilla al recién elegido Paulo IV* in IDEM, *Estudios ignacianos*, cit., I, p. 447-459.

[17] K. GANZER, *Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrhundert*, Mainz-Stuttgart 1991 *(Akademie der Wissenschaften und der Literatur —Abhandlungen der Geister— und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1991, nr. 13)*, p. 33-34.

una visión global de la evolución del cristianismo durante la primera Edad Moderna[18]. Muchos de los esquemas interpretativos, anteriormente adoptados con demasiada facilidad, han sido abandonados: por ejemplo, ya nadie defiende la vieja tesis de una parte de la historiografía alemana que ponía en contraste una Reforma protestante «progresista» y una Contrarreforma «reaccionaria»[19]. Más que los contrastes doctrinales entre católicos y protestantes, hoy atrae la atención de los investigadores el hecho que todas las confesiones tuvieron que resolver problemas análogos, tanto es así que se puede apreciar cierto paralelismo en su respectiva acción.

Es, por consiguiente, imprescindible recurrir a nuevos instrumentos conceptuales, sin que esto signifique suprimir del vocabulario del historiador de la Iglesia los términos relacionados con la categoría de reforma. Un primer concepto nuevo puede ser el de «cristianización», del que habló por primera vez Jean Delumeau. La tésis de este autor se basa sobre la constatación que, a finales de la Edad Media, sobrevivían, especialmente en la población campesina, supersticiones y residuos de paganismo. En semejante contexto, «las dos Reformas, la de Lutero y la de Roma» —nótese de paso la evolución del vocabulario— representan dos procesos convergentes «de cristianización de las masas y de espiritualización del sentimiento religioso»[20].

Un segundo concepto es el de «modernización»: la Reforma protestante y la Contrarreforma representan un esfuerzo para renovar tanto las anticuadas estructuras institucionales heredadas de la Edad Media, como las actitudes religiosas precedentes. Este esfuerzo, aunque por obvios motivos más marcado y evidente en la Reforma protestante que en la Contrarreforma, se traduce en un paso adelante hacia la modernidad[21]. No deja de ser interesante notar que, dentro de esta nueva óptica, la Compañía de Jesús, antes considerada el símbolo de la reacción dirigida a restaurar el anterior estado de las cosas, aparece ahora, con su eficiente organización, sus originales métodos misioneros, su nuevo sis-

---

[18] Desde este punto de vista, un trabajo notable es el de J. BOSSY, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford 1985.

[19] W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung ? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters* in «Archiv für Reformationsgeschichte» 68 (1977) p. 226-252, en particular p. 229.

[20] J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1979² *(Nouvelle Clio, 30 bis)*, p. 247. Cfr. también P. PRODI, *Controriforma e/o Riforma cattolica: superamento di vecchi dilemmi nei nuovi panorami storiografici* en «Römische Historische Mitteilungen» 31 (1989) p. 227-237, en particular p. 234.

[21] W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung ?*, cit., p. 229 s..; P. PRODI, *Controriforma e/o Riforma cattolica*, cit., pp. 234-235. En general, sobre el concepto de «modernización», cfr. H-U. WEHLER, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.

tema pedagógico, como la más clara señal de modernidad dentro de la Iglesia católica[22].

Un tercer concepto es el de «confesionalización», sobre el que ha insistido la historiografía alemana y últimamente de forma especial Wolfgang Reinhard[23]. Después de la ruptura de la unidad religiosa de la Cristiandad, todas las confesiones tienden a estructurarse como grupos compactos y homogéneos no solamente desde el punto de vista de sus respectivas instituciones, sino también desde el punto de vista de las prácticas religiosas y de los modelos de comportamiento. El proceso es de tal punto relevante, que, para algunos autores caracteriza la entera época que nos interesa: por consiguiente, en lugar de hablar de Reforma, Reforma católica y de Contrarreforma, sería más correcto hablar, ya a partir de los años Veinte del XVI hasta principios del XVIII, de la «Edad de la confesionalización»[24].

En estrecha conexión con la confesionalización se sitúa el concepto de «disciplinamiento social» *(Sozialdisziplinierung)*, tal como la definió Gerhard Oesterreich hace unos veinte años[25]. En el pensamiento de este autor, la confesionalización representa la primera fase de un proceso más general de «diciplinamiento social» a través del cual se va estructurando el Estado absoluto en la época moderna. Esta estructuración se realiza por medio de una progresiva elaboración de normas y reglas que imponen determinados modelos de comportamiento, tanto a nivel individual, cuanto a nivel colectivo; a su vez, los modelos de comportamiento contribuyen a producir una evolución institucional hacia el absolutismo. La confesionalización representa la primera fase del proceso de «disciplinamiento social» en la medida en que una autoridad estatal que pretende imponer su autoridad política tiene forzosamente que promover un programa de confesionalización[26].

Elaborado dentro del marco de la historia socio-política, el concepto de disciplinamiento social ha sido utilizado también en el campo de la historia religiosa en relación con la acción normativa mediante la cual las autoridades eclesiásticas, tanto en los países católicos[27] como en los

---

[22] W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung ?*, cit., pp. 239-242.

[23] W. REINHARD, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa* en *Bekentniss und Geschichte* a cargo de W. REINHARD, München 1981, pp. 165-189; IDEM, *Confessionalizzazione forzata ? Prolegomini ad una teoria dell'età confessionale* en «Annali dell'Istituto Storico italo-germanico di Trento» 8 (1982) pp. 13-38.

[24] W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata ?*, cit., p. 15.

[25] G. OESTREICH, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus* en *Geist und Gestalt des frühenmodernen Staates*, Berlin 1969, p. 79-197; W. SCHULZE, *Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung» in der frühen Neuzeit* en «Zeitschrift für historische Forschung» 14 (1987) p. 265-302. Cfr. también P. PRODI, *Controriforma e/o Riforma cattolica*, cit., p. 235.

[26] W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata?*, cit., p. 26.

[27] Por ejemplo, D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia*

países protestantes[28], proponen o imponen nuevos modelos de comportamiento religioso. Hace algunos años, Paolo Prodi, el historiador italiano que más ha profundizado en el estudio de estos problemas, recurrió al concepto de disciplinamiento social, conjugado con el de reforma interior, para analizar la acción episcopal del cardenal Carlos Borromeo en Milán[29].

La implícita propuesta metodológica de Prodi —es decir, la de estudiar la obra de una personalidad de la Iglesia del siglo XVI prescindiendo de las categorías Reforma católica —Contrarreforma— me parece que se puede aplicar al caso de san Ignacio y que también se pueden utilizar los conceptos de «reforma interior» y de «disciplinamiento social» para analizar su obra. Por supuesto, dentro del espacio de esta breve comunicación, me limitaré a ilustrar la que considero una simple hipótesis de trabajo.

Por lo que se refiere a la reforma interior, ya hemos aludido al hecho que se trata de una prioridad absoluta en la concepción ignaciana, de la que la más alta expresión son los *Ejercicios Espirituales*. Sin entrar en la discusión sobre cuál haya sido el fin último que Ignacio se proponía conseguir con su célebre obra ascética[30], basta recordar que el fin inmediato, tal como él mismo lo define, es ayudar el hombre a «vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna por desordenada que sea»[31].

Así está claramente definida cuál es la reforma interior que cada creyente tiene que llevar a cabo: adquirir un pleno dominio sobre sí mismo, liberarse de los pecados y defectos, organizar su propia vida para poder servir a Dios en la forma que él quisiera. Los *Ejercicios* indican cuáles son las principales etapas de este camino de ascética: tomar conciencia de que Dios es el único valor absoluto y que la salvación del alma es el fin supremo hacia el que el hombre tiene que tender; reconoscerse pecador, aprender a examinar su propia conciencia y hacer

---

nella seconda metà del XVI secolo, Bologna 1987 *(Annali dell'Istituto storico italo-germanico - Monografia 8)*, en particular p. 157 ss.

[28] U. Im Hof, *Sozialdisziplinierung in der reformierten Schweiz vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* en «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» 8 (1982) p. 119-139, en particular p. 125 ss.

[29] P. Prodi, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in san Carlo Borromeo* en «Intersezioni» 5 (1985) pp. 273-285.

[30] Véase S. Gómez Nogales S.I., *Cristocentrismo en la teleología de los Ejercicios* en «Manresa» 24 (1952) p. 33-52; Ch.-A. Bernard S.I., *Significacion des Excercises de Saint Ignace* en «Revue d'Ascétique et de Mystique» 45 (1969) p. 241-261.

[31] *Exercitia spiritualia Sanctii Ignatii de Loyola et eorum directoria*. Matriti 1919 *(Monumena Historica Societatis Iesu, 57)*. Para las citas que seguirán, utilizaré la edición crítica del texto publicado en Ignacio de Loyola, *Obras* a cargo de I. Iparraguirre S.I. - C. de Dalmases S.I: - M. Ruiz Jurado S.I:, Madrid 1991[5] *(Biblioteca de Autores Cristianos, 86)*: la frase citada en el texto se encuentra a la p. 227. Sobre el problema de la definición, cfr. J.L. Giménez, *La definición de los Ejercicios* en «Manresa» 23 (1951) p. 243-246.

penitencia; procurar entender la voluntad de Dios y someterse a ella, haciendo el debido cambio de vida (que es lo que Ignacio propiamente llama «reformar la vida»); obrar sobre sí mismo una transformación espiritual, dejándose guiar por el Espíritu de Dios y aprendiendo a encontrar a Dios en todas las cosas, a amarlo y a servirlo en todas las circunstancias[32].

A pesar de su carácter rigurosamente ascético, los *Ejercicios* no son normas meramente abstractas, fundadas sobre la perenne validez del mensaje cristiano. Ignacio se dirige al hombre insertado en la sociedad concreta y obligado a enfrentarse con los problemas y condicionamientos que esta inserción implica. Así, por ejemplo, considera, al tratar el tema de la reforma de la vida, la especial situación de los que, por estar casados o constituidos en dignidad eclesiástica, han asumido compromisos irrevocables, que no les permiten un cambio radical de vida. Ignacio recomienda que cada uno dellos, según su particular situación económica, considere maduramente «quánta casa y familia debe tener, cómo la debe regir y gobernar, cómo la debe enseñar con palabra y con ejemplo; asimismo de sus facultades, quánto debe tomar para su familia y casa y quánta para dispensar en pobres y en otras cosas pías, no queriendo, ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor»[33].

Ignacio es consciente que quien ocupa cargos de responsabilidad no puede sustraerse a determinadas obligaciones sociales, como la de mantener cierto nivel de vida, con una familia o sea un número de criados adecuado a su posición o rango. Por otra parte, esas mismas personas tienen el deber de dar el buen ejemplo a quienes les estañ subordinados y orientarles con sus palabras, puesto que la finalidad del arduo camino que el ejercitante ha de recorrer, no es solamente la de «aprovechar a sí mismo», sino también la de «fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos»[34]. En otras palabras, los *Ejercicios,* además del efecto individual de reforma interior, deben producir una irradiación hacia el exterior.

Por esta misma razón, Ignacio, como conclusión de los *Ejercicios,* presenta el texto de dieciocho reglas que el ejercitante procurará poner en práctica a la hora de reintegrarse en la vida social: son las famosas reglas sobre «el sentir con la Iglesia»[35]. A través de ellas se entiende cuál

---

[32] Cfr. M. RUIZJURADO, *Linee teologiche strutturali degli Esercizi ignaziani,* Roma 1990, p. 2 ss.

[33] *Ejercicios,* n. 189: *Para emendar y reformar la propia vida* en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras,* cit., p. 264.

[34] Véase la carta de Ignacio al maestro Manoel Miona, Venecia 16 de noviembre de 1536, publicada en *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones,* I, Matriti 1903 *(Monumenta Historica Societatis Iesu, 22),* p. 111-113.

[35] *Ejercicios,* n. 352-370: *Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes* en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras,* cit., pp. 302-305.

es el ejemplo que, con obras y palabras, la persona que ha reformado su vida tiene que dar a los que le rodean. De la primera regla derivan todas las demás: en este primer precepto, Ignacio exhorta al ejercitante a disponerse con prontitud a obedescer en todo a «nuestra sancta madre Iglesia hierárchica»[36]. Las demás reglas recomiendan a los ya purificados por los *Ejercicios* el «alabar» las prácticas externas de devoción aprobadas por la Iglesia, como los ritos y sacramentos (misa frecuente, confesión y comunión semanal), la vida de los religiosos con sus votos, el culto de los santos y sus reliquias, la veneración de la imágenes sagradas; «alabar» la sumisión a las autoridades espirituales y temporales, manifestar su plena adhesión a la doctrina católica en materia de justificación por la fe y las obras, la gracia y libre arbitrio[37].

No se trata aquí de genéricas recomendaciones: lo que Ignacio pone de relieve es la actitud que el creyente tiene que mantener públicamente a fin de no fomentar los errores de los que, en alguna forma, se han apartado de la Iglesia (erasmistas, alumbrados, protestantes), ni insinuar dudas en la mente de los que por falta de formación o por otros motivos podrían titubear. Por este motivo, Ignacio no se limita a animar al ejercitante a profesar la doctrina católica y a practicar las devociones exteriores, sino que lo exhorta a «alabarlas» delante de los demás, o sea a adoptar públicamente una posición firme y clara al respecto.

En la medida en que explicitan cuál es el papel que tiene que desempeñar el cristiano en su entorno social, en la medida en que propone modelos concretos de comportamiento, las reglas ignacianas le colocan ya en el territorio propio del disciplinamiento social.

Sin embargo, esta segunda faceta de la obra ignaciana aparece con más evidencia en su otra creación: las *Constitucioes* de la Compañía de Jesús, elaboradas en distintas etapas entre 1541 y 1556, año de su muerte[38]. Si las *Constituciones* pueden ser examinadas a la luz del concepto de disciplinamiento social no es tanto por el motivo que establecen

---

[36] *Ejercicios*, n. 353 en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, cit., p. 302.

[37] Cfr. J.M. GRANERO, *Sentir con la Iglesia. Ambientación histórica de unas famosas reglas* en «Miscelánea Comillas» 25 (1956) p. 203-233; P. DE LETURIA S.I., *Sentido verdadero en la Iglesia militante* en IDEM, *Estudio ignacianos*, cit., II, p. 149-174; IDEM, *Problemas históricos en torno a las reglas para sentir con la Iglesia*, ibidem, II, p. 175-186; J.M. GARCÍA MADARIAGA S.I., *El sentido verdadero en la Iglesia militante para en todo acertar* en «Manresa» 50 (1978) p. 147-168; AA.VV., *«Sentire con la Chiesa». Sfida, storia, pedagogia*, Roma 1980; L. MENDIZÁBAL, *Reglas ignacianas sobre el sentido verdadero en la iglesia* en AA.VV., *Semanas de teología espiritual, VIII: Sentir con la Iglesia*, Madrid 1983, pp. 193-223.

[38] Sobre la génesis de las *Constituciones*, véase A.M. DE ALMADA S.I., *La composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús* en «Archivum Historicum Societatis Iesu» 42 (1973) p. 201-245. Para su texto, cfr. *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu*, 4 vols., Romae 1934-1948 *(Monumenta Historica Societatis Iesu, 63-65, 71)*. Para las citas que seguirán, utilizaré la edición crítica del texto, publicada en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, cit., pp. 465-646.

normas e imponen modelos de comportamiento a una élite dentro de la sociedad religiosa (o sea los miembros o futuros miembros de la Compañía de Jesús), sino que esas normas son también instrumentos para obrar eficazmente dentro del tejido de la sociedad en general.

Este aspecto se pone en evidencia desde el principio, en aquella parte, el *Examen,* en que se tratan los puntos sobre los que el aspirante que quiere entrar en la Compañía tiene que examinarse a sí mismo y ser examinado por los superiores. En este capítulo se pone delante de los ojos de los posibles candidatos que el fin de la Orden es «no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la mesma intensamente procurar de ayudar a la salvación de los prójimos»[39].

He aquí un rasgo típico de la espiritualidad ignaciana. La reforma interior tiene que irradiarse hacia el exterior y fructificar en beneficio de los demás. Al mismo tiempo, se ve ya claramente cómo la creación y estructuración de la Compañía no puede estudiarse a la luz de las categorías de Reforma católica y de Contrarreforma, porque aquí lo que se formula no es una reforma del ideal tradicional del religioso, sino algo totalmente nuevo.

Nada extraño que las *Constituciones* impongan un modelo de comportamiento sacerdotal, individual y colectivo, innovador, especialmente por lo que se refiere a la acción del jesuíta dentro de la sociedad. Ya en la IV parte, dedicada a los estudios, Ignacio hace referencia a la actuación de la Orden en favor de «los de fuera», o sea de aquellos jóvenes que asisten a los cursos en los colegios de la Compañía sin intención de ingresar en ella. El fundador recomienda que aquellos jóvenes «sean bien instruidos en lo que toca a la doctrina cristiana; y háganse confesar cada mes, si se puede, y freqüentar los sermones; y finalmente téngase cuidado que con las letras tomen también las costumbres dignas de cristiano»[40].

Así queda claro que las *Constituciones* no son solamente la regla fundamental de la Compañía o sea un conjunto de normas que regulan la vida interior de la Orden, sino que esbozan las líneas fundamentales de la acción que sus miembros tienen que realizar, obrando en el interior de la sociedad civil. A este tema está dedicada la VII parte de las *Constituciones,* en la que se habla de lo que los jesuítas deben observar «para con los próximos (que es fin muy propio de nuestro Instituto)», según las palabras mismas de Ignacio[41].

---

[39] *Constituciones,* n. 3 en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras,* cit., p. 466. Cfr. G. BOTTEREAU S.I., *Il fine della Compagnia di Gesù* in AA.VV., *La formula dell'Istituto S.I.,* Roma 1977, p. 33-48.

[40] *Constituciones,* n. 395 en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras,* cit., p. 548.

[41] *Constituciones,* n. 603 en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras,* cit., p. 593. Sobre la VII parte, cfr. A.M. DE ALMADA S.I., *Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús,* Roma 1973.

Queda, por lo tanto, asentado que lo que caracteriza la acción de la Compañía es el apostolado. Este apostolado deberá ejercerse preferentemente allí donde haya «más necesidad, así por falta de operarios, como por la miseria y enfermedad de los próximos... y peligro de su entera condenación»[42]; aunque la preocupación principal tiene que ser la ayuda espiritual, donde sea necesario, los jesuítas se ocuparán también de los problemas «corporales, en que se exercita la misericordia y caridad»[43]; puesto que hay que dar preferencia al bien universal, es preferible concentrar los esfuerzos en las personas influyentes, en cuanto «son causa que se estienda el bien a muchos otros que siguen su autoridad o se gobiernan por ellos»[44].

Estos son algunos de los principales criterios, según los cuales la Compañía actúa para imponer modelos de comportamiento cristiano dentro de la sociedad. Por supuesto, sería un error considerar las *Constituciones* únicamente a la luz del concepto de disciplinamiento social, porque se trata de un texto que contiene páginas de alta espiritualidad[45]. Lo que no quita que algunas de las partes que lo componen sean destinadas a producir sus efectos en el terreno social. Ignacio no se propone realizar un cambio radical de la sociedad en su conjunto. Sin embargo, aunque en ninguno de sus textos se encuentren denuncias de los males que afectan a la sociedad contemporánea ni indicaciones de los posibles remedios, es indiscutible que él concibe su Compañía como un instrumento para modelar, según los principios cristianos, un hombre nuevo, que ya no es aquel hombre del Renacimiento que él mismo había sido antes de su radical conversión. Ignacio no es un utópico, no sueña un modelo de sociedad imposible de realizar. Sin embargo, él quiere que su nueva Orden concentre su labor en la formación de un cristiano auténtico para el que define determinados modelos de comportamiento: un hombre madurado en los colegios de la Compañía, donde recibe una sólida preparación cultural, moral y religiosa; purificado por los *Ejercicios* y por la frecuencia de la misa y los sacramentos; fuertemente motivado en vivir su fe en el estado que Dios le ha asignado e íntimamente convencido de la necesidad de trabajar en la salvación del prójimo. No se trata aquí de

---

[42] *Constituciones*, n. 622 en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, cit., p. 597.

[43] *Constituciones*, n. 623 en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, cit., p. 598.

[44] *Constituciones*, n. 622 en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, cit., p. 598.

[45] Véase M. RUIZJURRADO S.I., *Spiritualità apostolica delle Costituzioni ignaziane*, Roma 1991², p. 4 s. Sobre las *Constituciones* en general, véase algunos de los estudios más acreditados: J.M. AICARDO S.I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, 6 vols., Madrid 1919-1932; P. DE CHASTONAY S.I., *Les constitutions de l'Ordre des jésuites. Leur genèse, leur contenu, leur ésprit*, Paris 1941; AA.VV., *Introduzione allo studio delle Costituzioni S.I.*, Roma 1973; A.M. DE ALMADA S.I., *Iniciación al estudio de las Constituciones*, Roma 1982²; N. BRIESKORN S.I., *Las Constituciones de la Compañía de Jesús comparadas con otras estructuras jurídicas del siglo XVI en Ignacio de Loyola y su tiempo*, cit., pp. 474-503.

un genérico intento de reforma del pueblo cristiano; se trata de coseguir, a través de una obra de disciplinamiento social, la formación de un tipo de laico nuevo.

* * *

Estas breves consideraciones sobre la obra de san Ignacio, vista a la luz de los conceptos de reforma interior y de disciplinamiento social, no es otra cosa, como dije más arriba, que un intento de plantear un problema metodológico y proponer una hipótesis de trabajo. Si el uso de los instrumentos conceptuales elaborados por la historiografía más reciente (sobre todo alemana, como se ha visto), puede resultar útil para una mejor comprensión del puesto que el fundador de la Compañía de Jesús ocupa en la historia de la Iglesia del siglo XVI, es una interrogación a la que no se pretende contestar aquí. Una respuesta segura se podrá obtener solamente después de una investigación más profundizada de la documentación ya publicada, en especial del epistolario. No cabe duda, sin embargo, que en el caso en que la hipótesis de trabajo produjese sus frutos, el estudio de la acción y del influjo de Ignacio de Loyola, a la luz de los conceptos que la historiografía de los últimos años ha aplicado al cristianismo de Europa occidental en la primera Edad Moderna, permitiría colocar su obra dentro de un ciclo histórico más amplio del que ha sido tomado en consideración hasta ahora.

La Universidad del tiempo de Ignacio de Loyola y la de hoy. *Planteamiento del tema*

QUINTÍN ALDEA
Profesor de Investigación del CSIC y
Director del Instituto Germano-Español de
Investigación de la Sociedad Görres (Madrid)

Ignacio de Loyola no sólo fue un universitario formado en una de las mejores Universidades de su tiempo —la de París— sino también un organizador del apostolado intelectual por medio de Colegios y Universidades. Y a esto dedicó la IV Parte de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. Formar al hombre moderno en virtud y letras fue el ideal del Renacimiento y del Humanismo, de Erasmo y de Ignacio de Loyola. Colegios y Universidades fueron sin duda la creación ignaciana más nueva, más moderna, que más influyó en la sociedad y más ayudó a la tan deseada reforma del mundo cristiano.

Por eso no creemos que esté fuera de lugar, siendo éste un Congreso organizado por la Universidad Complutense, el plantearnos en la Mesa Redonda que cierra dicho Congreso el gran problema, el eterno problema de la misión de la Universidad: la de entonces y la de ahora.

Desde que Ortega y Gasset planteó magistralmente en 1930 la cuestión capital de cuál es la misión de la Universidad, siguen siendo todavía válidos y actuales los planteamientos e interrogantes que él hizo entonces sobre esta venerable institución. De ahí que nos sea muy útil el recordarlos como preámbulo para la discusión de esta Mesa Redonda.

La renovación de la Universidad o, como él decía, la reforma universitaria no puede reducirse a la corrección de abusos. Reforma es siempre creación de usos nuevos. Los abusos tienen siempre escasa importancia, porque o son aislados o son tan frecuentes, consuetudinarios, pertinaces y tolerados que no ha lugar a llamarlos abusos. Todo movimiento de reforma reducido a corregir los chabacanos abusos que se cometen en nuestra Universidad, dice Ortega, llevará indefectiblemente a una reforma también chabacana. Lo importante son los usos. ¿Qué usos nuevos hay que introducir en la vida universitaria? Para eso hay que

saber primero cuál es la verdadera misión de la Universidad. Según él, esta misisón consiste en tres cosas: 1) Docencia, o sea cultura y profesión; 2) Investigación; 3) Contacto vivo con la sociedad.

1. **Docencia**

La función primaria y central de la Universidad es la enseñanza de las grandes disciplinas culturales, que debe recibir el hombre medio para hacerlo culto y situarlo a la altura de los tiempos. Esta referencia a la altura de los tiempos es sustancial en la concepción orteguiana de la cultura. También lo es el concepto de «culto» que para él tiene un significado peculiar. El hombre culto es el hombre de visión ancha, dinámicamente compenetrado con la vida actual —por tanto alejado de anacronismos— y abierto a las nuevas creaciones del espíritu. Al hablar de la investigación, trataremos más ampliamente sobre el tema de la cultura. Ese hombre medio que estudia, es o debe ser la norma, la medida para definir el nivel que debe tener la Universidad.

A ese hombre medio hay que modelarlo para hacer de él un buen profesional. Junto a la transmisión de la cultura, la Universidad le debe enseñar, por los procedimientos intelectualmente más sobrios, inmediatos y eficaces, a ser un buen médico, un buen juez, un buen profesor de Matemáticas o de Historia en un Instituto. La gran misión, pues, de la Universidad es la de formar cultos y excelentes profesionales.

2. **Investigación**

¿Debe también hacer de ese hombre medio un investigador?

No se ve ninguna razón densa para que el hombre medio necesite ni deba ser un hombre científico, un investigador. Consecuencia escandalosa, comenta Ortega: la ciencia en su sentido propio, esto es la investigación científica, no pertenece de una manera inmediata y constitutiva a las funciones primarias de la Universidad ni tiene que ver sin más ni más con ellas. En qué sentido, no obstante, la Universidad es inseparable de la ciencia y, por tanto, tiene que ser también o *además* investigación científica, es cosa que más adelante trata Ortega.

En la concepción orteguiana no es lo mismo cultura, ciencia y profesión intelectual.

Ante todo hay que separar profesión y ciencia. Ciencia no es cualquier cosa. En su propio y auténtico sentido, ciencia es sólo investigación: plantearse problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución.

Pero no es ciencia aprender una ciencia y enseñarla. De hecho ha habido y hay formidables maestros de ciencias que no son investigadores, es decir, científicos. Basta con que sepan su ciencia. Pero saber no es investigar. Investigar es descubrir una verdad o su inverso: demostrar un

error. Saber es simplemente enterarse bien de esa verdad, poseerla una vez hecha, aplicarla.

Pretender que el estudiante normal sea un cienfifico es por lo pronto una pretensión ridícula que sólo ha podido abrigar el vicio de utopismo, característico de las generaciones anteriores a la nuestra. Pero además no es tampoco deseable ni aun idealmente. La ciencia es una de las cosas más altas, pero no la única. No vale «idealizar» y presentamos como ideal que todos los hombres fuesen de ciencia.

Es preciso separar la enseñanza profesional de la investigación científica y que ni en los profesores ni en los muchachos se confunda lo uno con lo otro, so pena de que, como ahora, lo uno dañe a lo otro. Ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado el predominio de la «investigación» en la Universidad. Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura.

Hay, pues, que sacudir bien de ciencia el árbol de las profesiones, a fin de que quede en ella lo estrictamente necesario y pueda atenderse a las profesiones mismas, cuya enseñanza se halla hoy completamente silvestre.

La Medicina no es una ciencia. Es precisamente una profesión, una actividad práctica. Como tal, significa un punto de vista distinto al de la ciencia. Se propone curar o mantener la salud en la especie humana.

Tampoco es lo mismo ciencia y cultura. Cultura —y es un concepto fundamental en toda la filosofía orteguiana— es el repertorio de nuestras efectivas convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles menos.

La cultura se posee por una necesidad ineludible, constitutiva de toda vida humana, sea la que sea. Y, cuando Ortega dice vida, se refiere al sentido primario y más verdadero de esta palabra, que no es el biológico, sino el biográfico. Vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. El autómata no vive.

Cultura es el sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual. Ese sistema no lo fabrica robinsonescamente el individuo, sino que lo recibe de su medio histórico, de su tiempo. Quien quede por debajo de ese nivel superior del tiempo, quien viva de ideas arcaicas, se condena a una vida menor, más dificultosa. Es el caso del hombre o del pueblo incultos. Su existencia va en carreta, mientras a la vera pasan otras en poderosos automóviles. Si el hombre queda bajo el nivel vital de su tiempo, se convierte —relativamente— en un infrahombre.

En nuestra época, el contenido de la cultura viene en su mayor parte de la ciencia. Pero hay pedazos enteros de la ciencia que no son cultura, sino pura técnica científica. Son, en la terminología germana de la que vivía Ortega, civilización. Cultura es el hombre. Civilización es la técnica. Cultura y civilización son los dos conceptos fundamentales

de la Historiología, de la metahistoria, de la metafísica de la historia. El régimen interior de la actividad científica no es vital; el de la cultura, sí.

La cultura es, pues, un sistema completo, integral y claramente estructurado. Es ella el plano de la vida, la guía de caminos por la selva de la existencia. La vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa. El hombre que no vive a la altura de su tiempo, vive por debajo de lo que sería su auténtica vida, es decir falsifica o estafa su propia vida. La desvive. La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre. Esta es la visión de Ortega sobre la cultura. Más y mejor no se puede expresar lo que él entiende por cultura y la forzosidad que tiene todo hombre de vivirla. De aquí deduce Ortega la importancia que tiene el devolver a la Universidad su tarea central de «ilustración» del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica.

¿Se puede definir con más énfasis la misión de la Universidad? ¿Consiste esa misión sólo en enseñarle al alumno descamadamente su específica profesión? ¿No se le exige más bien todo un programa pedagógico —en el más pleno sentido de la palabra— con el que forjar un hombre culto, un hombre capaz de estar a la altura de su tiempo? ¿No es éste un proyecto extraordinariamente noble y ambicioso en la misión de la Universidad? ¿Y esa otra pieza clave de la arquitectura universitaria, que es el profesor, cómo tiene que ser?

Ortega busca la integración del saber, la humanización del saber en el profesor y a través del profesor. Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que es con deplorable frecuencia: un bárbaro que sabe mucho de una cosa. Es preciso que el hombre de ciencia complete su especialismo con una cultura integral. Sólo así podrá ser, además de científico, un buen profesor de Universidad.

Véase por donde, al meditar sobre cuál sea la misión de la Universidad y descubrir el carácter peculiar —sintético y sistemático— de sus disciplinas culturales, desembocamos en vastas perspectivas que rebasan el recinto pedagógico y nos hacen ver en la institución universitaria un órgano de salvación para la ciencia misma.

Hacen falta talentos integradores que sepan crear y difundir, en las aulas, vigorosas síntesis y sistematizaciones del saber. Esto conduce también a una especialización. Pero aquí el hombre se especializa en la construcción de una totalidad, no en la atomización de cada una de sus partes integrantes, en la pulverización del conocimiento humano. Hay que compensar con un movimiento inverso la fuerza centrífuga de la especialización. Hombres dotados de este genuino talento andan más cerca de ser buenos profesores que los sumergidos en la habitual investigación.

¡Difícil tarea, pero necesaria en un mundo donde, ya desde los niveles más elementales del bachillerato, el joven avanza cada vez más disperso científica y culturalmente!

¿Cómo se puede construir un pueblo concorde, cómo se puede construir una comunidad política relativamente homogénea y asentada sobre ese repertorio indispensable de las ideas y las convicciones necesarias para la convivencia sin una sólida base común de entendimiento? ¿Cómo puede subsistir genuinamente una democracia, si los individuos que la componen no tienen una elemental cohesión cultural y hablan lenguajes completamente distintos?

3. **Universidad y Sociedad**

Por fin, otro componente esencial de la misión universitaria es la compenetración de la Universidad con la Sociedad, su intercambio con la vida de la sociedad.

Si la Universidad vive de la Sociedad, también la Sociedad debe vivir de la Universidad. Y en la medida en que el campo de fuerzas entre esos dos polos sea más intenso, la vida de ambas instituciones será más saludable.

Colocada la Universidad en su interna y radical sinceridad, en su obligada y primaria limitación docente, se puede y se debe abrir sin reservas y sin cautelas a todo lo que debe ser «además». Y en ese «además» entra en toda su amplitud y esencialidad la ciencia y la realidad histórica que la circunda, la plena actualidad, la sociedad real. De la ciencia ya hemos hablado[1]. Nos queda por hablar de la ósmosis entre la Universidad y la Sociedad.

---

[1] No excluye Ortega la investigación científica de la Universidad. Antes al contrario, la exige, pero de diversa manera que la docencia. Dentro de la misión total de la Universidad van necesariamente incluidas: a) la enseñanza de las profesiones intelectuales; b) la investigación científica y la preparación de futuros investigadores.

La enseñanza superior, pues, consiste en profesionalismo e investigación. Por eso, además de enseñar todas las disciplinas académicas, se cultiva la ciencia misma, se investiga y se enseña a ello. Sin embargo, lamentaba Ortega que en su tiempo en España esta función creadora de ciencia y promotora de científicos estuviera aún reducida al mínimum, no por defecto de la Universidad, sino por razones coyunturales.

Es curioso advertir que Ortega no haga ninguna alusión a la *Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas*, habiendo disfrutado él mismo una beca de dicha institución. Puede ser que implícita o indirectamente se refiera a ello cuando dice «que todas las reformas de los últimos años acusan decididamente el propósito de acrecer en nuestras Universidades el trabajo de investigación y la labor educadora de científicos, de orientar la institución entera en este sentido».

Tal vez pensara que la Junta para Ampliación de Estudios, precedente del actual Consejo Superior de Investigaciones Científicas, fuera una sección o sucursal de la Universidad. Sería interesante averiguar este punto entre los papeles inéditos de Ortega.

En su tiempo reconocía Ortega que en la vida pública no existía más «poder espiritual» que la Prensa. La vida pública se había entregado a la única fuerza espiritual que por su oficio se ocupaba de la actualidad: la Prensa. Los antiguos poderes espirituales, según él, habían desparecido: la Iglesia, porque había abandonado el presente, y la vida pública es siempre actualísima; y el Estado, porque, triunfante la democracia, no dirigía ya a ésta, sino al revés, era gobernado por la opinión pública.

No quería con esto Ortega molestar en dosis apreciable a los periodistas, entre otros motivos porque tal vez «yo no sea otra cosa que un periodista».

Pero en la jerarquía de las realidades espirituales, el periodismo, a su juicio, ocupa el rango inferior. Y, sin embargo, la conciencia pública no recibía entonces otra presión ni otro mando que los que le llegaban de esa espiritualidad ínfima, rezumada por las columnas del periódico. Tan ínfima era a menudo que casi no llegaba a ser espiritualidad; que en cierto modo era antiespiritualidad. Por dejación de otros poderes había quedado encargado de alimentar y dirigir el alma pública el periodista, que era no sólo una de las clases menos cultas de la sociedad presente, sino que, por causas, esperaba él, transitorias, admitía en su gremio a pseudo-intelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu. Ya por su profesión, dice él, los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real es de cierto pura actualidad. Pero la visión periodística deforma esa verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. De aquí que en la conciencia pública aparezca hoy el mundo bajo una imagen vigorosamente invertida. Cuanto más importancia sustantiva y perdurante tenga una cosa o persona, menos hablarán de ella los periódicos. Y, en cambio, destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser «suceso» y dar lugar a una noticia. Habrían de no obrar sobre los periódicos los intereses, muchas veces inconfesables de sus empresas; habría de mantenerse el dinero castamente alejado de influir en la doctrina de los diarios, y bastaría a la Prensa abandonarse a su propia misión para pintar el mundo del revés.

No poco del vuelco grotesco que hoy padecen las cosas se debe a ese imperio indiviso de la Prensa, único «poder espiritual».

Por eso termina Ortega estas reflexiones marcando a la Universidad imperiosamente su gran deber, que es a la vez su gran derecho: el de influir en la sociedad, el de modelarla. Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación. Para ello tiene la Universidad que intervenir en la actualidad como tal Universidad, tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio: cultural, profesional o científico.

De este modo no será una institución sólo para estudiantes, un recinto ad usum delphinis, sino que, metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un «poder espiritual»

superior frente a la Prensa, representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez.

Entonces volverá a ser la Universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia europea.

Pasando ahora al siglo XVI, observamos que, en la concepción ignaciana de la Universidad, la docencia y la realidad social eran las dos dimensiones primarias que reclamaban su atención. Y la segunda —la realidad social— era la determinante de la función docente. Había que formar hombres para su tiempo, a la altura de su tiempo, para resolver los problemas de su tiempo. Ignacio de Loyola estaba sólidamente anclado en su tiempo con una conciencia muy viva. Y dentro de su tiempo, también de los diversos espacios de Europa y de fuera de Europa. Los tiempos, lugares y las personas fueron siempre los criterios básicos de su acción. Por eso precisamente fue evolucionando. Pero el plegarse realistamente a su tiempo no le impidió, antes al contrario le ayudó, a transcender las coordenadas de tiempo y espacio y asentar un principio moderador que debía regir cada tiempo y que se convirtió en la regla de oro de su eficacia apostólica. «Y porque el bien, dice él, cuanto más universal es más divino, aquellas personas y lugares que, siendo aprovechados, son causa que se extienda el bien a muchos otros que siguen su autoridad o se gobiernan por ellos, deben ser preferidos. Así la ayuda espiritual que hace a personas grandes y públicas (ahora sean seglares, como príncipes y señores y magistrados o administradores de justicia, ahora sean eclesiásticas, como perlados) y la que se hace a personas señaladas en letras y auctoridad, debe tenerse por más de importancia, por la mesma razón del bien ser más universal, por lo cual también la ayuda que se hiciese a gentes grandes, como a las Indias, o a pueblos principales o a Universidades, donde suelen concurrir más personas, que, ayudadas, podrían ser operarios para ayudar a otros, deben preferirse»[2].

Y este criterio de bien universal fue el que aplicó San Ignacio, cuando el Papa Pablo III le retrasmitió la petición que le hacía el Duque de Baviera Guillermo IV de enviarle algunos profesores de Teología, para que elevasen el nivel de los estudios de la Universidad de Ingolstadt. No dudó Ignacio en enviarle a los mejores teólogos que entonces tenía a su disposición: Salmerón, Canisio y Jayo. Estaba de por medio un centro docente muy eficaz para la restauración católica de Alemania.

En aquella edad sacral, no secularizada, el tipo humano y, por tanto, el profesional que se pretendía formar en la Universidad era o debía ser un profesional cristiano y a esto se debía subordinar la docencia de todas las Facultades sobre todo de la de Teología, que era la reina de todas las Facultades. Esto era lo que reclamaba el espíritu de aquel tiempo. Esto era lo que exigía la cultura, la sociedad de entonces.

---

[2] IGNACIO DE LOYOLA, Obras, BAC, Madrid 1991, pág. 598: *Constituciones*, parte VII, cap. 2., n. 622.

«Como sea el fin de la Compañía y de los estudios ayudar a los prójimos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas, siendo para esto el medio más propio la Facultad de Teología, en ésta se debe insistir principalmente en las Universidades de la Compañía, tratándose diligentemente por buenos Maestros lo que toca a la doctrina escolástica y Sacra Escriptura y también de la positiva lo que conviene para el fin dicho, sin entrar en la parte de Cánones que sirve para el foro contencioso»[3].

Una cosa muy significativa en la mentalidad de San Ignacio fue la evolución que sufrió respecto a usar como instrumento de apostolado los Colegios y las Universidades, a los que en un principio no se inclinaba. Fue precisamente el contacto con las realidades presentes y la auscultación de los signos de los tiempos lo que le decidió a entrar por un camino tan nuevo e inicialmente tan imprevisto.

Una de las instituciones docentes que promovió personalmente el fundador de la Compañía fue el Colegio Romano o Universidad Gregoriana, llamada así en honor del Papa Gregorio XIII. Y fue tal el prestigio en Humanidades que alcanzó ya en vida del fundador, que en 1553 escribiendo al Duque de Gandía, hijo de San Francisco de Borja, le ponderaba que «en ninguna de las Universidades de que acá tenemos noticia, nos parece habrá para salir tan bien fundados en Letras». Las Humanidades, desde las que recibían impulso todas las demás ciencias del espíritu, eran lo que más demandaba la Sociedad de su tiempo. Y en la jerarquía de las realidades espirituales ocupaban juntamente con la Teología el rango superior.

La Universidad de Ignacio de Loyola supo responder al reto del ideal humanista del Renacimiento, renovando por medio de él los estudios de Artes, Filosofía y Teología y emprendiendo en su seno obras de extraordinario valor cultural, como, por ejemplo, la edición de la Biblia Políglota Complutense. En Salamanca igualmente Francisco de Vitoria abandonaba los viejos esquemas del Escolasticismo y llamaba la atención académica sobre los grandes problemas planteados a la política y a la moral por el Descubrimiento del Nuevo Mundo. Y un poco más tarde Canisio, Belarmino y Francisco Suárez llevaban al escenario de las aulas universitarias los dramas ideológicos y religiosos de su tiempo, comprometiéndose resueltamente con la vida de la calle.

Si quisiéramos establecer un contraste, una comparación entre aquella Universidad y la actual, tal vez pudiéramos decir que aquella fue más universalista, más ecuménica, menos nacionalista que la actual y más abierta, por lo mismo, a todos los pueblos —París era una ciudad europea por sus estudiantes—, aunque dentro del rigor docente y del estricto control de la ortodoxia de aquel tiempo.

---

[3] Idem, pág. 558: *Constituciones*, parte IV, cap. 12, n. 446.

Muchas más preguntas nos sugiere este contraste. ¿Respondía la antigua Universidad mejor que la nuestra a las exigencias de la Sociedad? ¿Es la nuestra todavía un modelo válido? ¿Cuál debería ser el modelo de una Universidad ideal? A estas preguntas fueron respondiendo los expertos que figuraban en el programa, cada uno desde su punto de vista.

Presidía la Mesa Redonda, conducida por la habilidad clásica de Iñaki Gabilondo, el Presidente del Banesto, Mario Conde, que aportaba su visión desde el mundo de la empresa. Un hombre, como él, de tanta experiencia en el mundo de la Banca, con una inmensa preocupación por el desarrollo de la cultura y de la ciencia, con una exquisita preparación profesional, tenía mucho que decir sobre el tema de la Universidad.

Asimismo intervinieron Paul Mikat, antiguo Ministro de Educación de Renania-Westfalia (Alemania) y Presidente de la Görres, creador de cuatro Universidades alemanas; Theodor Berchem, Presidente de la Universidad de Würzburg y Presidente del DAAD; Leo O'Donovan, Presidente de la Universidad de Georgetown (Washington); Joseph Pérez, Director de la Casa de Velázquez y antiguo Rector de la Universidad de Burdeos; Bartolomé Escandell, primer catedrático de Historia Moderna de la nueva Universidad de Alcalá de Henares; y Alfredo Tiemblo, Profesor de Investigación del CSIC y Presidente de la Real Sociedad Española de Física.

Como se ve, un equipo de la más alta calidad científica y profesional en el mundo universitario y que abarca un arco muy amplio en las diversas ramas del saber. Sus aportaciones a la discusión ---enviadas libremente por cada uno--- figuran en estas *Actas*.

Universidad y empresa

MARIO CONDE
Presidente de la Fundación BANESTO

Quiero comenzar agradeciendo al Rector Villapalos la oportunidad que me brinda, en mi calidad de Presidente de la Fundación BANESTO, de participar en esta última mesa redonda del Congreso Internacional del Quinto Centenario del nacimiento de San Ignacio de Loyola organizado por la Universidad Complutense.

Mi interés en participar en este Congreso, aparte del respeto que me merece la figura histórica de San Ignacio de Loyola, se debe a la importancia que el Rector Villapalos concede a las relaciones entre la Universidad y la Empresa. Es una preocupación que yo comparto plenamente. Por ello, no vengo a hablar de San Ignacio de Loyola y sería imprudente hacerlo, puesto que no soy ningún especialista en su obra y vida, sin embargo, sí estoy rodeado de personas con profundos conocimientos en esta materia. Por ello, permítanme que realice unas breves reflexiones sobre la Universidad y sus relaciones con el mundo de la empresa.

Yo tuve la suerte de estudiar en la Universidad de Deusto en un momento significativo de la vida universitaria española. Hoy, cuando ya han transcurrido muchos años desde que abandoné la Universidad, no puedo dejar de sentir un especial afecto por aquellos momentos de mi vida. Nuestro paso por la Universidad no es neutro, sino que deja una huella y un vínculo que permanece probablemente toda nuestra vida. La experiencia histórica de cada uno en su Universidad hará que comparta la rebelión de PLATERO cuando dice «¿Por qué agostas la flor de nuestra buena edad en tus claustros sombríos, vieja Universidad?, o, por el contrario, la expresión de LOPE DE VEGA cuando señala:

> «La Madre Universidad
> naturaleza del alma».

Yo, sinceramente, por mi propia experiencia, me acerco mucho más a la expresión de LOPE DE VEGA. Cierto es que nuestra Universidad, la que vivimos entre los años 66 a 73, era un centro de debate, probablemente demasiado politizado, en donde nos preocupábamos no sólo de la calidad de nuestra enseñanza, sino por los problemas que afectaban al individuo al margen de sus estudios o de su futuro profesional. Por los problemas de una persona destinada a vivir en sociedad. Cierto es que ello derivaba del hecho de la importancia singular de los momentos históricos que, en aquella época, estaba viviendo España.

No estoy seguro que éste sea el estado actual de la vida universitaria. No estoy convencido de que hoy los universitarios españoles sientan con igual preocupación que sentíamos nosotros los problemas del mundo que les rodea. No estoy seguro que las Universidades no estén produciendo ejemplares tecnificados, pero también personas alejadas de la preocupación por una cultura humanista, en donde creo que reside la esencia misma del concepto Universidad. Y, sin embargo, esta reflexión no es nada original. Ya GANIVET decía que «nuestros centros docentes son edificios sin alma; dan, a lo sumo, el saber, pero no infunden el amor al saber».

Quizás haya, por tanto, que insistir de nuevo en la necesidad de una adecuada formación técnica, pensada para satisfacer la demanda de puestos profesionales de la sociedad civil, pero sin olvidar la importancia de la formación generalista del conocimiento de las humanidades, del gusto por el saber, de la necesidad de situar al universitario en el mundo en que vive, participando, en su nivel, de los problemas y preocupaciones que forman parte del momento histórico que le ha tocado vivir. Un poco lo que decía UNAMUNO: «¡Terrible el pliegue profesional! Sólo se libra de él como derramándose fuera de la cátedra. Aunque sea en los cafés, verdadera universidad popular. ¡Cuánto le debemos al café, digan lo que digan los de la alta cultura».

Hoy más que nunca es necesario que la Universidad recupere su papel clave de un órgano fundamental de la sociedad civil. Hoy más que nunca es necesario que las relaciones entre la Universidad y la empresa encuentren una forma productiva de colaboración. Hasta el momento presente han existido palabras, discursos e incluso algunas iniciativas concretas, elogiables, pero escasas. Las actuaciones puntuales de mecenazgo y la financiación de algunos proyectos concretos son las máximas expresiones de las relaciones entre el mundo empresarial y la Universidad. Y, sin embargo, es necesario ir más allá.

Es importante saber que la Universidad forma personas para desarrollar su trabajo en la sociedad civil. Un diálogo que oriente las enseñanzas universitarias sobre las verdaderas necesidades de la sociedad puede ser fructífero.

La sociedad civil emergente arroja interés por las personas que dirigen grupos económicos. No es un fenómeno particular de nuestra

sociedad, sino que aparece también, con mayor o menor intensidad, en otros países europeos y americanos. Por ello esas personas deben hacer un esfuerzo de acercamiento hacia la Universidad, explicando sus ideas, sus inquietudes, su filosofía empresarial y, en definitiva, sus conceptos básicos sobre la articulación del mundo en el que viven. Este acercamiento creo que también es fructífero en las relaciones universidad-empresa.

No creo que nadie pueda estimar negativo el aumento de la oferta universitaria y, en este contexto, las iniciativas de Universidades privadas fomentadas por empresas privadas son una iniciativa loable. Muchas de las Universidades Privadas son fruto de iniciativa de grandes empresarios o banqueros que sintieron la formación universitaria como un problema capital y del cual depende la estabilidad futura de una sociedad. Pero hay que reconocer que en nuestro país la necesidad de inversión y las escasas facilidades concedidas por la normativa en vigor convierten esta iniciativa en algo extremadamente riesgoso.

Quizás la respuesta sea superar la dicotomía público-privado, para buscar el aglutinante en la importancia de una universidad que proporcione una formación adecuada. Por ello es deseable una colaboración entre el sector público y el privado en el marco de la universidad. Superar las barreras conceptuales de los mundos sector público-sector privado, y sustituirlas por la palabra mutua colaboración. Permitiendo que los criterios de la gestión del sector privado penetren en la esfera de la gestión universitaria. Aportando incluso personas que colaboren en esta tarea. Colaborando en proyectos nuevos a acometer. Uniendo nombres de empresas privadas con el de Universidades públicas. En fin, en un gran abanico superador de esa dicotomía público-privado. Al final, no hay que olvidar la enseñanza de Séneca: «Enseñando, se aprende».

La Universidad antes y ahora

PAUL MIKAT
Catedrático de Derecho
ex-Ministro de Educación de Renania-Westfalia
Presidente de la Sociedad Görres
Doctor honoris causa por la Universidad Complutense
y por la de Braga...

Después de la crisis de la Universidad en la época del Humanismo y de la Reforma, que tomamos como cesura determinante en la historia de las Universidades, fue particularmente el Absolutismo Ilustrado el que se preocupó por ella. Los motivos que indujeron a los gobernantes a cuidar de las Altas Escuelas de su país fueron bastante prácticos. Sea dicho aparte que la unión fuerte de las Universidades con el Estado —condujo al hecho de que el prestigio de las Facultades de Derecho que servían directamente al Estado aumentara a costa de las demás Facultades.

Mientras que la norma en las Universidades medievales era la vida común y la transmisión del saber, ahora el peso se centró sobre el último punto. Filosofía y Humanidades aparecen ampliamente en las Universidades alemanas lo más tarde desde la Ilustración, como una oferta libre. Pero sólo a través de la nueva fundación Göttingen, y más claramente de la Universidad de Berlín, se presenta la investigación junto a la enseñanza, y la unión de investigación y enseñanza será en adelante la ley interna de la Universidad, que desde entonces se entendía como Universitas litterarum, es decir, como lugar para la formación espiritual completa. Sin embargo, no debe uno pasar por alto el hecho de que justamente los padres espirituales de la Universidad Berlinesa, es decir Humboldt, Steffens, Schleiermacher, Fichte —diseñaron los objetivos de la nueva Universidad en contraste consciente con el espíritu utilitario de la Ilustración, que sólo pretendía lo práctico. Es la imagen del hombre del Neohumanismo y de la filosofía idealista alemana la que se busca como guía, y la filología clásica adquiere ahora importancia de mucho peso. Se trata —como dice Fichte del hombre en su universalidad, que no debe hundirse en el «patanismo» o provincianismo. Aquí se reaviva aquella tensión, ya mencionada por nosotros, entre una formación profesionalizada y útil por una parte, y la existencia filosófica libre por otra,

que se decidió entonces inequívocamente por los reformadores a favor de la existencia filosófica libre.

Los reformadores entendieron la función del profesor de Universidad preferentemente en el sentido de la investigación sin finalidad concreta. La participación de los estudiantes en la investigación debía a la vez introducirlos en el ethos de una actitud científica, lo cual, teniendo en cuenta el número pequeño de oyentes de aquel tiempo —comparado con el número de estudiantes del nuestro— no era ninguna utopía. Que a una tal concepción de los objetivos se ajustaba sólo un estilo de libertad en el estudio, se cae de su peso. La idea del estudio libre, sólo obligado por la materia, surge en aquel tiempo y Eduard Spranger calificó la Universidad de entonces precisamente como paradigma de un estilo libre de formación.

Sobre estos fundamentos teóricos descansa aún hoy nuestra Universidad, a pesar del cambio habido en las circunstancias externas y de las condiciones internas. Pero indiscutiblemente las circunstancias externas e internas de hoy han cambiado radicalmente en comparación con las de aquel tiempo. Así, a consecuencia de la Restauración y de la Reacción, no les tocó tanta responsabilidad pública a la clase culta como los reformadores al estilo de Stein habían imaginado. Y así fueron empujados a una situación de apartamiento nefasto que bajo la palabra significativa de «torre de marfil» todavía hoy día nos inquieta. Pero especialmente han cambiado las formas de la sociedad. Con la disolución de la sociedad estamental, que también significó un reparto de cargos públicos —lo cual hoy día muchas veces se pasa por alto—, también se hizo necesaria una cualificación nueva para estos cargos públicos, en cuyo ejercicio se requerían conocimientos cada vez más específicos. Se desarrolló entonces aquel sistema de exámenes y de derechos que tanta importancia tiene hoy en nuestra sociedad. Schelsky ha caracterizado a nuestra sociedad como «la sociedad de la educación», porque —como opina él— la educación y la formación recibidas determinan decisivamente las posibilidades y el status futuro de cada uno. Yo la denominaría más bien como «la sociedad de las pruebas o exámenes».

A la Universidad le surgió con ello una tarea adicional, de la cual no podía escaparse y que, sin embargo, apenas fue compatible sin violencias con la concepción de Humboldt. A ello se sumó una evolución en la Universidad misma: se hizo más fuerte el desarrollo de la investigación en las ciencias naturales, médicas y técnicas, pero este proceso se efectuó en gran medida al margen de planteamientos filosóficos. El fruto de estos esfuerzos fue un aumento imprevisto de nuestros saberes positivos, que por su parte modificaron decisivamente los fundamentos de toda nuestra vida, posibilitando tales progresos en todos los campos, de los que ya nadie quería prescindir. Este progreso de la ciencia y del conocimiento fue posible sólo a costa de una estricta limitación y especialización. El resultado fue una extrema divisón del trabajo, que por

un lado produce rendimientos máximos en sectores limitados, pero por otro hace perder al investigador, aunque no necesariamente, la visión de la totalidad. El aumento del saber positivo repercutió a su vez en la formación de las distintas profesiones. El conjunto del saber que queda por aprender aumentó y está aumentando, y las profesiones ya complejas de antaño se diferencian todavía cada vez más. La consecuencia inevitable es un crecimiento constante de la materia de exámenes, lo cual a su vez tuvo como consecuencia que la mayoría de nuestros actuales estudiantes eligieron como pauta de sus estudios las exigencias del programa de asignaturas, en lugar de aspirar a su libre desenvolvimiento en la investigación y al reconocimiento espiritual de su propio ser, que antes regulaba, como la ley más noble, la vida universitaria. Así, pues, la multiplicación del saber especializado ha llevado a una ampliación de la duración media de los estudios, lo que hoy se presta con frecuencia a consideraciones críticas. Pero incluso el estudiante que se esfuerza por comprender el área profesional en su conjunto, apenas encuentra tiempo para ello. También el hecho del constante aumento del número de oyentes se relaciona de por sí con la progresiva profesionalización científica de las diversas carreras y con la necesidad creciente de trabajadores altamente cualificados para la vida moderna.

Pero en este contexto hay que hacer hincapié en una equivocación fatal que pesa sobre la actual discusión en torno a la reforma universitaria; esta equivocación nace del hecho de la masificación de nuestras Universidades. Pero de ese hecho de la masificación de las universidades no se puede sacar ningún argumento concluyente en favor de una reforma universitaria. Así y todo, es de notar que recientemente incluso un sociólogo ha basado su reivindicación para una reforma universitaria en ese hecho. No lo comprendo, porque en vista de la masificación debe preguntarse primero: ¿habría que reformar la Universidad alemana también si no hubiera masificación? No se da con el meollo de la cuestión mientras no se tenga presente que la relación entre ciencia, formación y vida práctica en nuestra época de civilización científica ha cambiado fundamentalmente en relación con la época del Neohumanismo. De nuevo, enlazando con los razonamientos de Schelsky, se debe plantear la cuestión de si la formación o sea la soberanía espiritual y moral frente a las exigencias del mundo material de hoy se puede alcanzar todavía primaria y directamente por la vía científica. Claro está que no se puede prescindir de las Ciencias, pero la formación de la persona descansa hoy claramente en la superación espiritual de la ciencia, sobre todo en su dimensión técnico-constructiva. Pero, si en nuestras Altas Escuelas la formación sólo es posible como una manera de «transcendentación» de la ciencia, quedan manifiestas dos cosas: tal formación se puede adquirir sólo si uno ha pasado por la ciencia, es decir, si uno ha llegado a ser científico, y no antes, como por ejemplo a través de esfuerzos singulares o sea un Studium Generale. Por otro lado se hace evidente que el poder formativo

de las Altas Escuelas no se puede elevar incorporando a ellas exclusivamente otras áreas científicas. ¿Quién se atreve a hablar aquí, a propósito de tan difícil cuestión, de culpa y fracaso de la Universidad? Esto nos parece en virtud de nuestros razonamientos altamente improcedente. En cambio, sí nos sentimos solicitados por la pregunta apremiante de cómo se puede superar con éxito la situación nueva.

La misión de la Universidad en la formación y el desarrollo culturales: la diversidad dentro de la universalidad

THEODOR BERCHEM
Catedrático de Filología Románica
Rector de la Universidad de Würzburg
Presidente del Servicio Alemán de Intercambio Académico

Durante los últimos 25 años dos imperativos han venido dominando el debate sobre la política universitaria en mi país, al igual que en muchos otros países industrializados: de un lado, la necesidad de que las universidades formen más personal altamente cualificado, a fin de responder a las nuevas exigencias del mercado de trabajo; de otro, la expectativa de una contribución eficaz de la investigación universitaria con miras a asegurar la competitividad tecnológica de la economía nacional.

A lo largo de los años esas dos prioridades bascularon. Mientras que las décadas de los 60 y 70 estuvieron dominadas por la economía de *formación,* los últimos veinte años privilegiarían la economía de *investigación*. Lo que permanece inmutable es el valor primordial de los intereses y criterios económicos. A lo largo de los últimos decenios las Universidades han tenido que justificar más que nunca su rentabilidad y demostrar cómo su actividad, en efecto onerosa, puede convertirse en moneda contante y sonante. Parece ser que las estadísticas del mercado de trabajo y el número de patentes registradas se han convertido en el criterio determinante —y, en ocasiones, único— para medir el éxito de una política universitaria.

Hace veinte o treinta años la priorización de la función cualificadora de los estudios universitarios en orden al ejercicio de la profesión quizás fuera el único medio de adecuar la enseñanza universitaria a las nuevas condiciones y exigencias de la Universidad.

En la República Federal de Alemania más del 26 % de los jóvenes han accedido entretano a la enseñanza universitaria. Hace treinta años esa cifra apenas alcanzaba el 8 %. Semejante expansión necesariamente tenía que provocar una quiebra de los principios tradicionales y un tanto elitistas de la formación.

Es natural que nuestros jóvenes esperen de la Universidad *también*, y tal vez prioritariamente, una formación científica de cara a la profesión elegida. Resulta, pues, legítimo que una sociedad que invierte anualmente miles de millones en las Universidades verifique *asimismo* si tales inversiones son económicamente rentables.

No obstante, la idea de que las Universidades puedan reducirse *exclusivamente* a centros de producción de un saber directamente ligado al mundo profesional y tecnológico viene provocando un creciente malestar durante los últimos años. Obviamente, el progreso científico y tecnológico no sólo ha resuelto viejos problemas, sino que también ha planteado otros nuevos. La estricta orientación de las carreras hacia determinadas profesiones les dificulta a los titulados el cambio de profesión cuando se producen reajustes en el mercado de trabajo.

Por esta razón se apela cada vez más a la integración. Se reivindica en primer lugar una integración de las carreras en un marco mínimo de formación general, así como una integración de disciplinas fragmentadas, en un proceso de reflexión mediante el cual la sociedad acota su identidad cultural. Donde antes se exigía de las Universidades que proporcionaran resultados válidos y utilizables en el campo de la investigación y, al mismo tiempo, un gran número de titulados, hoy se critica esa «fábrica del saber», producto de tales exigencias, que, lejos de ofrecer respuestas a las grandes cuestiones de nuestro tiempo, pone a la humanidad en peligro a través de la realización irresponsable de investigaciones y experimentos sin cuento.

A mi entender, la cuestión de la *función cultural* de la Universidad está adquiriendo cada vez mayor importancia también en los países del Tercer Mundo, y ello desde diversos enfoques. Durante los últimos decenios casi todos los países en vías de desarrollo han construido con ingente esfuerzo sus propios sistemas de enseñanza superior. En un primer momento se utilizaron como modelo, en la mayoría de los casos, los programas y la estructuración y organización de las Universidades europeas y norteamericanas. Ello respondía a un planteamiento bastante extendido por aquel entonces, según el cual la modernización e industrialización debía consistir simplemente en una repetición de los procesos evolutivos consumados con anterioridad en Europa y Norteamérica.

Sin embargo, andando el tiempo empezó a resultar cada vez más cuestionable que un único modelo, universalmente válido, de crecimiento económico y de modernización social pudiera llevarse a la práctica y, más aún, que fuera deseable en términos teóricos. Movimientos como el fundamentalismo islámico son, en buena medida, una reacción ante el hecho de que pueblos enteros corren el riesgo de perder, en aras de una modernización superficial, su identidad cultural sin recibir a cambio ni siquiera el bienestar relativo de los países industrializados. Por esta razón, durante los últimos años se ha ido imponiendo el convencimiento de que

los países del Tercer Mundo deben encontrar y seguir su propio camino hacia el desarrollo económico y social.

Lo que vale para el desarrollo económico es tanto más apicable al ámbito universitario. La subsunción del saber instrumental en la reflexión filosófica, histórica, sociológica y también teológica, tal y como la conocemos de la tradición europea —en cuyo marco por lo demás siempre nos vemos confrontados con una labor enteramente nueva—, no es susceptible de «exportarse» sin más al Tercer Mundo. La transmisión de un saber moderno inscrito en la propia cultura es, aquí como allí, una tarea de las Universidades; una tarea siempre inconclusa, que en algunas partes ni siquiera se ha acometido. Gracias al fructífero intercambio entre ciencia y cultura, las Universidades del Tercer Mundo se transformarán distanciándose de los modelos europeos y paralelamente las visiones tradicionales del mundo se modernizarán a partir de la confrontación con los métodos científicos y con los resultados obtenidos mediante la aplicación de los mismos.

Así, pues, la cuestión de la función cultural de la Universidad figura —si bien por razones de diversa índole— en el orden del día tanto de los países industrializados como de los países en vías de desarrollo. *Todas* las Universidades deben ofrecer respuestas a esta cuestión, pero esas respuestas deben ser *diversas,* según los contextos culturales donde se elaboren.

* * *

Las Universidades son en primer lugar y sobre todo instituciones científicas. La cuestión de la función cultural de la Universidad debe situarse por tanto en la relación entre cultura y ciencia. Si entiendo por cultura el proceso global de desenvolvimiento de las capacidades humanas en confrontación con la naturaleza, en orden a la articulación de la convivencia en sociedad y, no en último término, con miras a la acotación de una esfera de actividad intelectual que trasciende el trabajo y la vida práctica, obviamente el término «cultura» engloba la ciencia.

Empero, al mismo tiempo la cultura abarca más y menos que la ciencia. Abarca más en la medida en que va más allá del saber verificable a través de los métodos científicos. Y abarca menos —o, en cualquier caso, resulta menos universal— que la ciencia, porque está ligada a un contexto geográfico y social determinado. La universalidad es consustancial a la ciencia, la diversidad es característica de la cultura o —mejor dicho— de las culturas.

Por tanto, la ciencia y la cultura no se pueden disociar nítidamente, de la misma manera que no pueden amalgamarse totalmente. En definitiva, es nuestra propia cultura la que, al proporcionarnos una base de

orientación, nos permite aventuramos a surcar el ignoto océano de los saberes posibles.

Los jóvenes esperan de la Universidad, con razón, algo más que una mera transmisión de sólidos conocimientos en una área de la ciencia claramente delimitada. Quieren conocer las interrelaciones, los contextos clave; quieren averiguar las relaciones existentes con otras disciplinas científicas, y también con las diversas tradiciones y representaciones culturales. Ahora bien ¿cómo se puede conciliar esta aspiración con el rigor científico necesario en cada disciplina? ¿Cómo retomar, en la actual Universidad de masas, una formación global del hombre que *integre* la idea de una ciencia regida por la división del trabajo, en vez de segregarla o incluso ignorarla?

Permítanme, antes de nada, recordar sucintamente las funciones que desempeñan las Universidades: las Universidades son, en primer lugar, centros de *preservación* del saber humano. Hoy en día, una Universidad de tamaño medio contiene, de entrada, en los cerebros de sus miembros y en los fondos de sus bibliotecas gran parte del saber de que dispone la humanidad en su conjunto. Si se hundiera el mundo y se salvara una sola Universidad, sería posible reconstruir a partir de la misma gran parte del saber actual. Este inapreciable legado no está únicamente al alcance de los propios miembros de cada centro, sino que es accesible a toda la comunidad, a escala global y regional. He aquí una primera función cultural de capital importancia.

En segundo lugar, las Universidades son centros de *transmisión* del saber a la generación joven. No se trata de una simple transferencia de conocimientos teóricos. En el ámbito de la enseñanza universitaria el saber no se transporta pura y simplemente de una cabeza a otra. El saber es interacción: las preguntas y observaciones de los estudiantes nos obligan, efectivamente, a verificar una y otra vez todos los datos, incluidos los aparentemente incontrovertibles. Esta interacción estimula la investigación. Los debates y contactos personales entre profesores y estudiantes deben brindar la oportunidad de verificar los conocimientos teóricos en función de las pautas y valores culturales. La noción de la comunidad de los docentes y los estudiantes está contenida en la acepción originaria del término Universidad. Si este contacto vivo amenazara sucumbir en una gestión masificada, estaría en peligro la idea misma de Universidad.

En tercer lugar, las Universidades son centros de *ampliación* o *enriquecimiento* del saber mediante la investigación. Hace dos siglos el poeta y filósofo alemán Herder definió las Universidades como «atalayas y faros de la ciencia». «Escrutan», decía Herder, «lo que ocurre en la lejanía, lo difunden e iluminan el camino a los otros». En el mismo orden de ideas, podríamos comparar las Universidades con una pieza de teatro con «final abierto». Este universo inacabado, esta relatividad presente en todos los descubrimientos y conocimientos tiene a la par un eminente significado cultural. La cultura moderna, en la cual se inscribe asimismo

la cultura científica, no puede someterse ya a un canon inexpugnable, concluyente e inmutable. Estando como están las fronteras del saber en permanente desplazamiento, ningún hecho social o cultural puede pretender eternizarse. Son justamente las Universidades las que delimitan y desplazan esas fronteras a través de su labor investigadora.

Por último, las Universidades son —o al menos deberían ser— centros de *asimilación espiritual*. Deben permitir a nuestros estudiantes organizar los conocimientos científicos, aplicarlos a los problemas prácticos y asumir de manera responsable las consecuencias de esa aplicación, en lugar de limitarse a propiciar una memorización acumulativa de un caudal infinito de informaciones. Con todo, los estudiantes sólo podrán realizar tal aprendizaje si los profesores predican con el ejemplo, prácticamente. El que se enclaustra voluntariamente en su especialidad no puede exigir a sus alumnos que tengan una visión de conjunto. El que no entra en cuentas consigo mismo y no discute en público debate las posibles consecuencias de ciertos procesos científicos y tecnológicos no podrá transmitir a sus alumnos una pauta de conducta responsable. En tal supuesto, no podrá sorprenderse si a su alrededor cunde el escepticismo y la desconfianza frente a la ciencia y la tecnología. Las Universidades son las únicas grandes instituciones en que los problemas relacionados con la ciencia pueden discutirse tanto entre especialistas como en público. La función crítica y autocrítica de la ciencia tiene su sitio fundamentalmente en las Universidades.

Esta última función, la *asimilación espiritual* del saber constituye el tema principal de nuestro grupo de trabajo. Ahora bien, de la misma manera que la conservación del saber está ligada a su transmisión y la investigación es inseparable de la enseñanza, la Universidad sólo puede asumir plenamente su función cultural y formativa general en estrecha conexión con sus otras tareas sociales.

Paul Valéry dijo en cierta ocasión: «El diploma es el enemigo mortal de la cultura». Si lo siguiéramos al pie de la letra, sólo unas Universidades vacías podrían cumplir su cometido. Sin embargo, abrigo el convencimiento de que la brecha existente entre la cultura y la formación orientada al ejercicio de la profesión elegida no es tan insalvable como pueda parecer a primera vista.

Por supuesto que hay que tender puentes: el material para construirlos se extrae de la cantera de las propias Universidades, de su propia substancia, de la ciencia. Siendo así que la ciencia y los métodos y pautas científicos pueden coadyuvar a la formación integral del individuo, las Universidades asumen un cometido formativo que trasciende la mera transmisión de conocimientos y métodos científicos. A continuación trataré de explicar de qué modo las Universidades podrían cumplir ese cometido más satisfactoriamente que hasta la fecha, por lo menos en lo que respecta a mi país.

* * *

1. El derecho a la formación del hombre integral se opone, inevitablemente, a la idea cada vez más extendida de la división del trabajo en la sociedad moderna. Quizás precisamente por eso la filosofía educacional contemporánea haya insistido con tanto mayor énfasis en una concepción global del hombre cuanto más se iba imponiendo una normalización monolítica de las pautas sociales.

En los últimos decenios la división del trabajo también ha avanzado rápidamente en el ámbito de la ciencia, dando lugar a subdivisiones cada vez menores, a semejanza de un permanente proceso de división celular. Incluso los representantes de diversas especialidades dentro de una misma disciplina tienen cada vez mayores dificultades para comunicarse entre sí.

La tentativa de concebir la unidad del mundo como unidad de la ciencia fracasó, a más tardar, al desmoronarse el sistema hegeliano. Nadie pretenderá hoy en día reconstruir exclusivamente en su cabeza la suma de todas las ciencias y sus interrelaciones. Sea como fuere, tanto en el ámbito de la investigación como en el mundo del trabajo se están perfilando enfoques para poner coto a esa desaforada especialización. El que el término interdisciplinariedad esté hoy en boga se debe, en última instancia, a la evidencia que el diálogo entre las disciplinas generales y particulares es condición irrenunciable para que la investigación resulte óptima.

Además, sabemos perfectamente que nuestros jóvenes titulados ya no pueden contar con que su trayectoria profesional transcurra de cabo a cabo en una única área de actividad. Por consiguiente, a mi entender, ganaríamos mucho, y la formación individual también, restableciendo la unidad de las disciplinas, en lugar de fragmentarlas en innumerables carreras cada vez más especializadas.

Interdisciplinariedad no significa recortar retales de cada disciplina para, a continuación, hilvanarlos y formar un parcheado irregular. A mi juicio, interdisciplinariedad significa, antes que nada, capacidad de diálogo entre científicos de diversas corrientes que trabajan sobre un tema común a partir de los presupuestos y con la metodología de sus desciplinas respectivas. La clave reside en esa facultad de comprender a los otros y, a partir de ahí, de cuestionar los propios resultados.

A estos efectos resulta imprescindible poseer un sólido y profundo conocimiento de la propia disciplina. Por eso quizás sea más apropiado hablar de transdisciplinariedad, en lugar de interdisciplinariedad, puesto que nos referimos a la capacidad de pensar más allá de la propia disciplina.

2. Aunque cada Universidad no pueda ofrecer el abanico completo de todas las disciplinas, la mayoría de los centros universitarios abarcan, al menos, gran parte de ese abanico. El extraordinario estímulto

intelectual que ello podría representar, a menudo sigue sin aprovecharse cumplidamente. No les proporcionamos a nuestros estudiantes incentivos ni oportunidades suficientes para participar del saber acumulado fuera de su propia disciplina. En los primeros años de la posguerra se intentó implantar en Alemania una especie de «Studium Generale» que de alguna manera obligara al alumno a otear otros horizontes sin encastillarse en su disciplina. Esta experiencia no terminó de cuajar, por diversas razones. Seguramente no es posible *prescribir* una formación general. Sea como fuere, a la postre el espacio que quedó libre por el abandono del «Studium Generale» fue ocupado de inmediato por las disciplinas respectivas, que incorporaron diversas asignaturas adicionales obligatorias.

Deberíamos aligerar los programas de las carreras y crear así, de nuevo, un mayor margen para que cada estudiante pueda, por lo menos, sondear en el universo de las ciencias conforme a sus intereses y aspiraciones.

Claro que para conseguir ese aligeramiento tenemos que tener el valor de innovar. Acumular una cierta cantidad de conocimientos no constituye, hoy menos que nunca, el ideal de una formación cabal. La explosión del conocimiento científico y su caducidad, cada vez más rápida, requieren que nos concentremos en lo esencial. No debemos seguir abarrotando los programas y exámenes de detalles y pormenores. Una mayor concentración en lo esencial sin duda ayudará a penetrar en lo que Rabelais llamaba la «médula sustantiva».

3. Las Universidades siempre fueron instituciones internacionales. La presencia de estudiantes y docentes extranjeros, la participación en el diálogo científico internacional a través de las publicaciones y los congresos y los proyectos conjuntos de investigación, cada vez más frecuentes, patentizan que el internacionalismo forman parte de la vida cotidiana de las universidades. En este orden de cosas, la Universidad tiene un destino privilegiado, y a la par una tarea particular, a saber, convertirse en el foro del diálogo entre las culturas, foro en el cual puedan surgir la simpatía, admiración y amor hacia los otros, diferentes del «yo», y no sólo como posible alternativa a la propia cultura, sino también como fuente de fecunda complementariedad. Naturalmente es preciso que ese encuentro no se limite a las ciencias ya especializadas, por razón de su materia, en el campo de la cultura y comunicación.

La dramática brecha entre el Norte y el Sur, entre países ricos y países pobres, es uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo. El que desconozca este hecho, o incluso lo ignore, no puede considerarse una persona culta; antes bien, es un pobre ignorante. Hoy en día, una formación integral de, pongamos por caso, un ingeniero debe abarcar, en sentido estricto, las condiciones sociales y culturales, a veces totalmente diferentes, bajo las cuales van a funcionar las máquinas que proyecta o la fábricas cuyo montaje dirige.

Las diferencias culturales deben ser hoy objeto de reflexión tanto desde la óptica de la formación general como desde la perspectiva de la formación para el ejercicio de una profesión determinada. A estos efectos no basta, por tanto, aplicar al Tercer Mundo los métodos, las teorías y los esquemas de interpretación europeos; en resumidas cuentas, no se puede mirar al Tercer Mundo con ojos europeos. Nuestros estudiantes deben poder aprender cómo los científicos y teóricos del Tercer Mundo enjuician su propia situación y su relación con Europa. Nuestros estudiantes —y por cierto también nuestros docentes— deberían, pues, informarse con mucha mayor frecuencia en las fuentes de lo que piensa un sociólogo brasileño, un teólogo árabe o un economista hindú. Hace mucho tiempo que este proceso funciona naturalmente en sentido inverso. Numerosos científicos europeos ejercen funciones docentes en universidades del Tercer Mundo. Ahora bien, un diálogo auténticamente fecundo no funciona en una sola dirección.

En razón de su arraigo en sus respectivas culturas, las Universidades deben necesariamente ser *diversas*. Empero, la interdependencia global de las ciencias y la aplicación práctica que de ella se deriva exigen que estén abiertas las unas a las otras. Es en buena medida en sus relaciones con científicos y estudiantes extranjeros y en su voluntad de movilidad donde se comprueba si las Universidades son y seguirán siendo lugares de aprendizaje de la tolerancia frente a lo diferente y foros de paz de proyección internacional.

«Estoy aquí no para compartir el odio sino el amor»: estas palabras de la Antígona de Sófocles deben servir de pauta también a las Universidades.

4. Pasemos al cuarto aspecto, particularmente delicado, de la misión formadora de la Universidad: la transmisión de valores. En una sociedad pluralista la Universidad no puede prescribir a sus miembros los criterios que han de manejar, ni la imagen del hombre civilizado por la cual han de regirse. Los juicios de valor y dechados no son, en última instancia, empíricamente verificables. Ahora bien, tampoco los científicos ni los jóvenes titulados pueden prescindir de esas referencias.

La Universidad no puede decretar valores, pero sí que debe brindar a cada cual los elementos y oportunidades de ejercer, en un diálogo fluido, su libre albedrío, a fin de que pueda decidir por sí mismo de forma responsable los criterios para guiar sus acciones.

Además, la actividad y la formación científicas deben propiciar una reflexión sobre las enormes y a veces monstruosas repercusiones del trabajo científico y técnico. Esa reflexión no debe delegarse (ni, lo que sería aún peor, desplazarse), siguiendo una compartimentación perversa, en los especialistas de ética en el campo de la filosofía o la teología. Es justamente la dimensión moral la que distingue la cultura de la erudición, al hombre culto del hombre informado. En resumidas cuentas, la cultura debe manifestarse también en el comportamiento del docente, que no ha

de replegarse, en cuanto individuo, al *papel* de científico de una disciplina determinada que no se pronuncia nunca sobre lo que no sea empíricamente verificable mediante los métodos propios de su disciplina.

Las Universidades no pueden ni deben lavarse las manos en relación con los problemas prácticos de la humanidad, y mucho menos cuando esos problemas los origina, en parte, la misma ciencia. Tampoco deben aislarse en su torre de marfil ni «atricherarse» sometiendo el trabajo científico a juicios de valor y posicionamientos apriorísticos.

Existe un punto en el que la Universidad debe permanecer implacable: el compromiso incondicional con la verdad y la razón. De ello se derivan virtudes científicas que, me consta, tienen un valor universal. Karl Jaspers las definió en su día en los siguientes términos: «Objetividad, entrega al objeto de estudio, ponderación, búsqueda de posibilidades contrarias, autocrítica, prudencia a la hora de hacer afirmaciones definitivas, verificación de los límites y de la vigencia de las afirmaciones, esclarecimiento de las causas, comprensión y participación intelectual para entender los puntos de vista de los otros». Abrigo el convencimiento de que estas virtudes, inherentes a la ciencia, tienen un gran valor formador para la vida, mucho más allá de la ciencia misma.

* * *

He tratado de esbozar algunas líneas maestras a través de las cuales la Universidad puede y debe desempeñar su función cultural. Para cumplirla cabalmente debe estar garantizada su libertad; ésta implica, ante todo, una autonomía intelectual, es decir, el derecho de determinar los temas y contenidos de la investigación y la enseñanza con independencia, sin presiones externas.

Hasta qué punto las Universidades puedan ejercer realmente esta autonomía depende, en definitiva, de su independencia material. Donde la formación universitaria es gratuita para los estudiantes y está financiada por el Estado, como es el caso de mi país, puede darse la tentativa o la tentación de recurrir a la intervención estatal para garantizar que los centros cumplan sus deberes para con la sociedad. Donde las Universidades se autofinancian, por ejemplo mediante el cobro de tasas a los estudiantes o contratos de investigación remunerada, la dependencia respecto al Estado es menor, pero tanto mayor frente al mercado. Desde luego no tengo la certeza de que precisamente la función cultural de la Universidad esté más a salvo de las presiones del mercado que de la intervención del Estado.

En cualquier caso, la Universidad sólo podrá asegurar su existencia material si consigue demostrar de modo convincente su utilidad para la sociedad. Claro que utilidad no significa en absoluto ceder a toda nueva

moda política o a la última tendencia que se abre paso en el mercado. Las Universidades podrán servir tanto más cabalmente a la sociedad cuanto menos tengan que probar a cada paso su utilidad.

La libertad de acción que una sociedad concede a sus Universidades es un elemento indicador de su nivel cultural. El cómo se ha de modular en concreto esa libertad para contribuir con y mediante la ciencia al desarrollo cultural colectivo, es algo que depende de nosotros.

Muchas gracias.

Idea de la Universidad: la del s. XVI y la de hoy

BARTOLOME ESCANDELL
Catedrático de Historia Moderna
Académico de la Academia Portuguesa de Historia
Correspondiente de la Real Academia de Historia, de España

Partiendo del supuesto de que, pese a la evolución histórica de la noción de Universidad, hay coincidencia generalizada en considerarla como **organización corporativa de Facultades que imparten la docencia a los niveles superiores, y asumen, como misiones específicas, la transmisión del saber, la enseñanza de las profesiones, la investigación científica y la formación de investigadores,** pueden intentarse algunas caracterizaciones genéricas sobre la Universidad del siglo XVI y la de nuestros días a efectos de cotejo entre ambas.

Ahora bien, en una tal operación comparatista, conviene tener presente un hecho sustancial y característico de la historia universiaria: que, cualesquiera que sean los momentos cotejados, éstos tendrán afortunadamente un rasgo singular e invariable: **la crisis permanente de la institución.** Y ello es afortunado, porque es señal inequívoca de ser la única corporación de derecho público que hace permanentemente su autocrítica y se afana por estar sincronizada con la continua evolución de la Sociedad, incluyendo el deseo de organizarse para propiciar el inmediato desarrollo social.

1. La Universidad renacentista

Aun sabiendo los peligros de toda generalización, podría decirse que la Universidad del siglo XVI conocida por S. Ignacio, respondía, en principio, a las siguientes coordenadas: una *condición autónoma,* derivada de fundadores privativos, que la dotaban de estatutos singulares, y en cuanto aún no estaba estatalizada; el **carácter internacionalista,** en buena medida a causa del latín, la lengua culta y común del saber; su **naturaleza docente, no-investigadora:** el **carácter dogmático** de los

contenidos; la **finalidad formativa,** no sólo instructiva, del alumno; el **régimen disciplinar, axiológico y ético** impuesto a la vida de sus «scholares».

2. La Universidad de hoy

Pese a la extrema diversidad de países, regímenes y condiciones actuales, y en términos de contraste con la Universidad renacentista esquematizada anteriormente, hoy la institución universitaria podría considerarse definida por su condición de **estatalizada, laica, tecnológica, investigadora** y **profesionalista.**

Como otra característica, añádase su correspondiente coyuntura crítica actual, que es de proporciones especialmente vastas a causa de dos colosales y convergentes procesos históricos:

1.° y previo, el de **la masificación de sus contingentes escolares** (derivada ésta de la explosión demográfica contemporánea y producto de los progresos de la sociedad industrializada) coincidente, a su vez, con una **prolongada politización ideológica de sus cuadros docentes y discentes;** ello ha implicado una **crisis de identidad funcional,** que requerirá corrección previa.

2.° **La quiebra del orden histórico característico del siglo XX** (concluido sin duda con el hundimiento del comunismo marxista-leninista, último totalitarismo europeo) con **el consiguiente nacimiento de una sociedad nueva,** forzosamente derivada de las inéditas condiciones políticas advenidas, y condicionada por las dramáticas experiencias vividas en la presente centuria. Nueva sociedad que, sin duda, será tan diferente de la nuestra actual como lo era ésta de su precedente sociedad agraria preindustrial.

3. La Universidad actual, camino del futuro

Desde estas perspectivas, ¿cómo debería ser la Universidad de hoy y del inmediato futuro? Sin duda, la contestación requiere una previa dilucidación: ¿cuáles son los previsibles o los desables rasgos definidores de la nueva Sociedad? Contestación y premisa previa, porque la Universidad, en cuanto suministradora natural de cuadros directivos de la sociedad, tiene la sustantiva preocupación —como se ha indicado antes— de contribuir en cada instante histórico a crear los caracteres deseables del inmediato futuro (en este caso de la Civilización del siglo XXI), a la par que de establecer su propia organización de forma que resulte adapta a la sociedad a que sirve y contribuir al subsiguiente desarrollo cualitativo de la misma.

Ciertamente, la respuesta a los problemas planteados involucra por fuerza las propias y personales posiciones intelectuales. Las mías serían, en esquema:

A) *El previo punto de partida: los caracteres definidores de la nueva sociedad.* Parece previsible, y deseable, que vaya a estar definida, entre otros similares, por los siguientes factores:

1) **El principio democrático** como base de organización de la convivencia social y de los sistemas políticos, principio que, en consecuencia, debe hacerse extensivo a todos los pueblos.

2) **Un cambio social de prioridades:** frente al «tener», el «ser»; frente a la prevaleciente aspiración al puro progreso material (que ha engendrado codicia, ambición, egoísmo, tendencia al dominio sobre los demás, angustia competitiva, etc.), la búsqueda de la mejora cualitativa de la persona, propia y ajena.

3) **Una Educación axiológica** para crear **correspondientemente un nuevo humanismo:** organización de la Escuela y la educación con vistas a asegurar la consiguiente interiorización de pautas de moral social y valores socio-espirituales (entrega, tolerancia, respeto, servicio, convivencia, solidaridad, cooperación...) por delante de la misma transmisión —nunca renunciable, por otro lado— de los conocimientos científicos. No puede privilegiarse por más tiempo la utopía racionalista (la razón y la ciencia como únicos criterios directivos): formar al hombre principalmente en el dominio de los fenómenos naturales y la legítima búsqueda del beneficio de sus técnicas aplicadas. Es evidente que, si sigue siendo prioritario sólo el avance de la cultura material (que, por su naturaleza acumulativa se desarrolla en progresión geométrica), se coloca de hecho un peligroso poder de dominio técnico en manos de una humanidad que, por el contrario, no progresa humanamente al mismo ritmo, porque no acumula en su código genético las virtudes de sus predecesores y, por el contrario, el progreso cualitativo debe realizarse a partir de cada individuo en particular y recomenzado perpetuamente de cero.

En este sentido, comienza por ser de absoluta urgencia que la televisión deje de ser la obsesiva y permanente escuela de violencia en que se ha convertido y, en suma, debe hacerse rigurosamente prioritaria la formación y educación del hombre en los valores morales y las virtudes humanas: el cultivo integral de su espíritu (incluida la dimensión mistérica del origen y sentido de la vida humana, que las religiones vienen a llenar de contenido y trascendencia). Sólo la vida según los valores del espíritu y de la moral social es capaz de asegurar una civilización plena y auténticamente humana. Así podría llamarse, por ejemplo, aquella que supiera convertir las inversiones actuales en arsenales bélicos y en consumismo hedonista en actitudes distributivas de los bienes disponibles, reductoras de los inmensos desequilibrios entre los diversos mundos del planeta.

4) **Una consiguiente política de contenido social y de solidaridad planetaria.** Una sociedad nueva no podrá mantener un orden

internacional funcionando de manera que permita que el 77 % de la humanidad viva en una situación «tercermundista» al recibir sólo el 15 % de la renta mundial.

B) *La Universidad adaptada a la nueva sociedad*

La Universidad de nuestro presente, y del inmediato futuro, para conformarse a las necesidades y exigencias del nuevo orden que se adivina, deberá, a mi juicio, reorientar diversos aspectos de su ser institucional según coordenadas parecidas a las siguientes:

1) **En cuanto a su carácter general:** parece necesario que sea **internacionalista,** para adecuarse a la creciente mundialización de las relaciones, y propiciar la libre circulación de conocimientos, personas y servicios, lo que equivale a decir con planes de estudio y requisitos administrativos homologables; ampliamente **pluralista en los modos de buscar la verdad,** entendiendo ésta de forma no reduccionista y, por tanto, en que aparezcan normalmente compatibles la ciencia y la religión.

2) **Por lo que respecta a su función:** operar desde una renovada conciencia social de sus misiones específicas. Así, **ante el individuo,** asumir, junto a la impartición de **una formación profesinal** (que tendrá que ser **interdisciplinar** para adaptación al carácter del trabajo coordinado actual) una función **formativa de la persona,** buscando su cualificación cultural-axiológica del hombre, tratando de hacerle individualmente mejor, y aumentar así la calidad social. **Ante la Sociedad:** una función receptiva de necesidades, de crítica intelectual de situaciones y de colaboración en el diseño de criterios directivos. **Ante la Ciencia:** un cultivo de las investigaciones y aplicaciones utilitarias y benéficas, a la vez que una vigilancia y denuncia de las desviaciones o aplicaciones científicas atentatorias a la dignidad humana.

3) **Una conexión institucionalizada y constante con los diversos agentes sociales** (las empresas, etc.) tanto para percibir los problemas reales de la Sociedad, como responder a la formación técnica y aplicada de los cuadros, como para recibir la necesaria cooperación financiera que revertir sobre el conjunto social en forma de tales servicios.

4) **Una ampliación de sus estructuras tradicionales:** junto a las Facultades y Escuelas Especiales, creación de anejos Institutos de Investigación para servir las necesidades de la sociedad; el montaje de Centros de Post-grado, de Programas de reciclaje del profesorado y una ampliada Extensión Cultural.

5) **En relación con el sistema docente:** instaurar como criterio general unos **primeros cursos comunes y propedéuticos para todas las Facultades o Centros Universitarios, no sólo para proporcionar al alumno el dominio de los lenguajes actuales y los pertinentes conocimientos instrumentales informáticos, sino también para asegurar su formación cultural y axiológica,** la requerida para la construcción de la nueva sociedad planetaria, solidaria y cooperativa; arbitrar **planes**

de estudio flexibles, para responder a la movilidad acelerada del conocimiento y poder adecuarse a programas aplicados, de acuerdo con la resolución de los sucesivos problemas de la sociedad; **modificar la transmisión magisterial del saber** en el sentido de desplazarlo desde la enseñanza de los contenidos (que será innecesaria en la medida en que el alumno pueda acceder fácilmente a los bancos informatizados de datos), para centrarse en la enseñanza de las tecnicas metódicas de trabajo y en la capacitación de la investigación interdisciplinar.

Idea de la Universidad

ALFREDO TIEMBLO
Profesor de Investigación del CSIC
Presidente de la Real Sociedad Española de Física

Distingo, como punto de partida, dos funciones que definen el papel histórico de la Universidad: a) Creadora del Conocimiento, b) Transmisora de ese mismo conocimiento.

Desde ese punto de vista y en el momento histórico actual, me parece que, de entrada, puede afirmarse que nunca como ahora su papel de transmisora encuentra su origen en su función de creadora de nuevo saber. En otros términos una Universidad sin investigación carece de sentido en el mundo de hoy, se trata probablemente de un tópico, pero no está de más repetirlo una vez más.

Lo que resulta probablemente genuino de la nueva situación es el hecho de que la génesis del conocimiento que durante siglos se limitaba al ámbito universitario, ha salido de él y probablemente en manera irreversible contribuyen a ello, al menos, dos factores

1.º) La investigación no atañe ya a un «saber» sino además a un «poder». A mí me gusta insistir en el término «Industria del conocimiento», pues describe con bastante precisión ese complicado entramado que va desde la idea pura a la realidad de la vida cotidiana.

2.º) El desarrollo fundamentalmente de las técnicas experimentales ha tomado unas dimensiones que van más allá no sólo del recinto unversitario sino que incluso superan las posibilidades de los países aislados. Surgen así las grandes instalaciones, agencias y laboratorios en muchos casos de carácter internacional. Una iniciativa como el LEP ilustra bastante bien este punto.

Se podrían aportar una multitud de consideraciones en este sentido, pero, a mi juicio, es evidente que el papel de la Universidad en la actualidad debe adaptarse a la nueva forma de ser de las cosas. No me

parece que se pueda establecer ya un modelo definitivo, pues lo que caracteriza el momento es una muy rápida evolución que probablemente se va a establecer como condición definitiva. En otros términos, parece que vamos a un mundo en el que ocurren muchas cosas y además muy deprisa y en él hay que vivir.

Las conclusiones, también telegráficamente, podrían ser las siguientes:

1) Una Universidad como cualquier institución social moderna debe adoptar como estrategia incluir ese dinamismo esencial al que aludiamos para poder sobrevivir.
2) El proceso del conocimiento tiene hoy día un ámbito internacional por definición. En él tiene que inscribirse la institución universitaria, pues de otro modo estaría, usando una frase hecha, fuera de «lugar».
3) Dentro del complicado proceso que significa la ciencia de hoy, la Universidad debería ser el foro natural para ejercer la facultad de sugerencia o propuesta de nuevas iniciativas o experiencias. Probablemente por las razones que ya hemos apuntado, no puedan realizarse en su ámbito exclusivo, pero la génesis de las nuevas ideas sí debería reclamarse como papel típicamente universitario; conviene tener en cuenta, a este respecto, que colaborar en un Programa Internacional de Investigación es mucho más aportar ideas que pagar una cuota.

APENDICE

PROGRAMA DEL CONGRESO

V CENTENARIO DE IGNACIO DE LOYOLA
CONGRESO INTERNACIONAL
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

IGNACIO DE LOYOLA
EN LA GRAN CRISIS DEL SIGLO XVI

Madrid, 19, 20 y 21 de noviembre de 1991

Antiteatro Ramón y Cajal
Facultad de Medicina
Universidad Complutense

Comisario del Congreso: QUINTIN ALDEA VAQUERO

Pablo Aranda, 3 - 28006 MADRID
Teléfono 262 49 30

PRESIDENTE DE HONOR

Sus Majestades los Reyes de España

PRESIDENTE

Rector Magnífico de la Universidad Complutense

COMITE DE DIRECCION

Director de la Real Academia de la Lengua
Director de la Real Academia de la Historia
Director de la Real Academia de San Fernando
Presidente del CSIC
Presidente de la Fundación BANESTO
Provincial de España de la Compañía de Jesús
Rector Magnífico de la Universidad Comillas (Madrid)
Vicerrector de Investigación de la Universidad Complutense
Decano de la Facultad de Medicina
Comisario del Congreso

MARTES, 19 DE NOVIEMBRE

Tarde

18,00 h.: SESION INAUGURAL.

Presidente:

Prof. Dr. Gustavo Villapalos
(Rector Magnífico de la Universidad Complutense)

Profesores ponentes:

Manuel Alvar
(Director de la Real Academia de la Lengua)
El español en la obra de Ignacio de Loyola

Jean Delumeau
(Collège de France)
Ignacio de Loyola y las corrientes espirituales de la primera mitad del siglo XVI

Profesores expertos:

Ignacio Iglesias
(Director de «Manresa», Revista de Espiritualidad Ignaciana, Madrid)

Dominique Bertrand
(Director de «Sources Chretiennes», Lyon)

Coordinador:

Cristóbal Sarrias

MIERCOLES, 20 DE NOVIEMBRE

Mañana

9,45 h.: *El marco histórico de Iñigo López de Loyola y su educación cortesana*

Presidente:

Prof. Dr. Guillermo Rodríguez Izquierdo
(Rector Magnífico de la Universidad de Comillas)

Profesor ponente:

Luis Suárez Fernández (Universidad Autónoma)

Profesores expertos:

Joseph Pérez (Director de la Casa de Velázquez)
J. Charles Verlinden (Académie Royale de Belgique)
Luis Fernández Martín (C. Real Academia de la Historia)
José Manuel Pérez Prendes (Universidad Complutense)
Miguel Angel Ladero (Universidad Complutense y Real Academia de la Historia)

Coordinador:

Manuel Alcalá

12,00 h.: *Las generaciones en la época de Ignacio de Loyola*

Presidente:

Prof. Dr. Emilio García Gómez
(Director de la Real Academia de la Historia)

Profesor ponente:

Julián Marías (Real Academia de la Lengua)

Profesores expertos:

José María Jover (Real Academia de la Historia)
Volker Press (Universidad de Tübingen)
Romeo de Maio (Universidad de Nápoles)

Coordinador:

J.M: Martín Patino

Tarde

18,00 h.:

Antropología y personalidad de Ignacio de Loyola

Presidente:

Prof. Dr. Elías Fereres
(Presidente del CSIC)

Profesor ponente:

Pedro Laín Entralgo (Real Academia de la Lengua, de la Historia y de Medicina)

Profesores expertos:

Miguel Batllori (Real Academia de la Historia)
José Luis Pinillos (Real Academia de la Lengua)
Kurt Heinrich (Catedrático de Psiquatría. Universidad de Düsseldorf)
Diego Gracia Guillén (Real Academia de Medicina)

Coordinador:

Pedro Lamet

JUEVES, 21 DE NOVIEMBRE

Mañana

10,00 h.: *Ignacio de Loyola en tiempo de las Reformas*

Presidente:

Emmo. Sr. Cardenal Angel Suquía

Profesores ponentes:

José Ignacio Tellechea (Universidad Pontificia de Salamanca)
Ignacio de Loyola, reformador

Romeo de Maio (Universidad de Nápoles)
Loyola y Miguel Angel

Profesores expertos:

Joaquín Pérez Villanueva (Real Academia de San Fernando)
Vicente Palacio Atard (Real Academia de la Historia)
Alfonso R. Gutiérrez de Ceballos (Universidad Autónoma)
Agostino Borromeo (Universidad de Roma)

Coordinador:

Joaquín Luis Ortega

Tarde

17,45 h.: MESA REDONDA
La Universidad del tiempo de Ignacio de Loyola y la de hoy

Presidente:

Excmo. Sr. D. Mario Conde
(Presidente de la Fundación BANESTO)

Profesores participantes:

Paul Mikat (ex Ministro de Educación de Renania-Westfalia y Presidente de la Sociedad Görres)
Theo Berchem (Presidente de la Universidad de Würzbug y Presidente del DAAD. Alemania)
Leo J. O'Donovan (Presidente de la Universidad de Georgetown, Washigton)
Bartolomé Escandell (Primer Catedrático de Historia Moderna de la nueva Universidad de Alcalá de Henares)
Alfredo Tiemblo (Presidente de la Real Sociedad Española de Física y Profesor de investigación del CSIC)

Coordinador:

Iñaki Gabilondo

La idea de organizar este Congreso Internacional de Historia partió del Rector Magnífico de la Universidad Complutense, quien pensó que la única universidad española -la Complutense o sea la antigua de Alcalá trasladada a Madrid en el siglo XIX-, en donde había cursado Iñigo López de Loyola el primer año y medio de estudios universitarios, no podía dejar pasar las fechas centenarias de su nacimiento sin rendirle un digno homenaje. El Congreso se intituló *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI* por una razón muy sencilla. La gran crisis del siglo XVI es el comienzo de la Modernidad o, dicho de otra manera, el final de la Edad Media. Pues bien, a esa gran crisis nos referimos en nuestro Congreso, puesto que con ella se vio Ignacio de Loyola forzado a enfrentarse. ¿Cómo le afectó esa crisis a Ignacio de Loyola? ¿Cómo fue su perfil humano? ¿Fue un hombre medieval, renacentista, moderno? ¿O una mezcla de todo? ¿Que aportó él a la Modernidad como hombre y como fundador de la Compañía de Jesús? He aquí algunas de las cuestiones que se plantearon en el Congreso. A ellas se trató de responder en las seis sesiones en que se desarrolló.

colección

MANRESA